ORFEO Y LA RELIGION GRIEGA

Estudio sobre el "movimiento órfico"

W. K. C. Guthrie



EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

W. K. C. Guthrie

Orfeo y la religión griega

ESTUDIO SOBRE EL "MOVIMIENTO ÓRFICO"

EUDEBA EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

TEMAS DE EUDEBA / RELIGIÓN

Título de la obra original
Orpheus and Greek Religion
Methuen & Company, Ltd., Londres, 1966

Traducido de la edición 1966 por
JUAN VALMARD

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES
Rivadavia 1571/73
Sociedad de Economía Mixta
Fundada por la Universidad de Buenos Aires
Hecho el depósito de ley
IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

ÍNDICE

Οὐκέτι θελγομένας, Ὀρφεῦ, δρύας, οὐκέτι [πέτρας
ἄξεις, οὐ θηρῶν αὐτονόμους ἀγέλας.
Οὐκέτι κοιμάσεις ἀνέμων βρόμον, οὐχὶ χάλαζαν,
οὐ νιφετῶν συρμούς, οὐ παταγεῦσαν ἅλα.
Ὤλεο γάρ· σὲ δὲ πολλὰ κατωδύραντο θύγατρες
Μναμοσύνας, μάτηρ δ' ἔξοχα Καλλιόπα.
Τί φθιμένοις στοναχεῦμεν ἐφ' υἱάσιν, ἀνίκ' [ἀλαλκεῖν
τῶν παίδων Ἀΐδαν οὐδὲ θεοῖς δύναμις;

[Nunca más, encantados, Orfeo, los riscos, los árboles
conducirás, ni los libres tropeles de fieras.
Nunca más el bramar de los vientos calmarás, ni el granizo,
las rachas de nieves y lluvias, ni el mar estruendoso.
Pues te han muerto. Deploráronte mucho las hijas
de la Memoria, y en extremo tu madre Calíope.
¿Qué plañimos por hijos difuntos, cuando ni aun los dioses
tienen poder de librar a los suyos del Hades?]

Anth. Pal. 7. 8

NOTA DEL TRADUCTOR

Las notas adicionales que a las de la primera edición (1934) se agregaron en suplemento a la segunda (1952), así como las notas a pie de página, han sido incorporadas al cuerpo de apéndices y notas al final de cada capítulo. Con respecto a las expresiones de "recientemente publicado" y similares, el lector tendrá en cuenta que se refieren al momento de la edición inglesa. De las obras modernas citadas, hay cuatro publicadas en español, traducciones que se registran en el Índice bibliográfico; empero, sobre todo para Gomperz y Rohde, que se citan muy a menudo, el no haberse podido disponer de las versiones inglesas utilizadas por el autor y ciertas características de las traducciones españolas han obligado, infortunadamente, en la mayoría de los casos, a dejar la referencia a página y notas según la edición inglesa.

Todo lo que aparece entre corchetes [ ] (salvo, naturalmente, los que indican restitución de un texto) son agregados del traductor, consistentes casi siempre en traducciones de palabras o frases o grafías griegas de algunos nombres que la españolización hace poco reconocibles.

Como el público a quien se destina la traducción es más amplio que el de las personas de formación clásica, ha parecido oportuno traducir las palabras y citas que el autor deja simplemente en griego, latín o alemán. De tales versiones, cuando aparecen entre corchetes sin otra indicación, según lo dicho, es responsable el traductor. En el caso de textos griegos, se ha recurrido, cuando las había, a versiones españolas fidedignas, indicándose entre paréntesis el autor de ellas (son fundamentalmente las de las colecciones Alma Mater *y* Clásicos Políticos, *y las recientes ediciones de Aguilar). Cuando el autor de la obra da versiones propias o elige una, se las ha vertido del inglés (salvo alguna excepción indicada), para no desvirtuar su sesgo interpretativo (véase lo que se dice en el párrafo final del Prefacio a la primera edición); para el juego de palabras de Aristófanes, en p. 212, se ha adaptado la versión de Barábar.*

Se ha seguido el criterio de españolizar los nombres griegos, propios o comunes, cuando ello no los tornara absolutamente irre-

conocibles, y se los ha acentuado entonces según su forma latina existente o construida, salvo acentuaciones irremisiblemente fijadas por el uso (como la de "Cibeles" o la del mismo "Orfeo"). En otro caso, se los ha transcripto cuando los recursos comunes de imprenta permitían una reproducción exacta de la grafía griega (y entonces, no habiendo otro acento en la palabra, la y que aparezca lleva en griego acento agudo), o se los ha dejado en grafía griega si no. También se ha mantenido en general la grafía griega para las citas textuales.

El traductor y el editor, finalmente, se complacen en agradecer a los profesores CARLOS RONCHI MARCH y LORENZO MASCIALINO la lectura de los originales de esta versión y las importantes indicaciones y sugerencias formuladas en beneficio de ella.

PREFACIO

Die Modernen reden so entsetzlich viel von Orphikern. [Los modernos hablan tan terriblemente mucho de los órficos.] WILAMOWITZ.

Hay dos clases de lectores que mirarán probablemente con desconfianza un libro sobre el orfismo; hay una tercera, quizá reducida en número, pero digna de la más alta consideración, que podrá darlo por bienvenido. A esta última clase pertenecen aquellos que han aprendido a leer y apreciar la literatura clásica sin haber adquirido nunca un interés de especialistas en materia de religión y que desde sus días de estudiantes han experimentado una curiosidad insatisfecha, por no decir exasperación, al leer en sus comentarios u oír de sus profesores que tal o cual pasaje de alguno de los grandes escritores, Platón, o Píndaro, o Virgilio, es un reflejo de la doctrina órfica. "Este pasaje es órfico", dice el simple comentario, y se deja al estudiante preguntándose si su comprensión del texto ha ganado o no con las vagas asociaciones suscitadas por la nota, y, si no, de quién es la culpa: de su propia estupidez o de la del comentarista.

De las otras dos clases de lectores, la primera es la de aquel cuyos intereses son puramente generales y que ha llegado a mirar con justificable desconfianza todo lo que acaba en "-ismo" como algo abstracto, vago e insípido. La segunda es la del erudito profesional, que más de una vez ha encontrado excelentes motivos para creer que el orfismo no es sino un terreno de especulaciones apresuradas sobre datos insuficientes. Al primero, puede legítimamente pedírsele que dé un paso adelante y averigüe si sus temores están justificados. Y a uno y otro pueda quizá tranquilizárseles reconociendo explícitamente sus puntos de vista y explicándoles el propósito de la serie a que pertenece este libro. Manual de orfismo *pareció título infortunado, y lo he evitado en consecuencia, pero, según creo, se han tomado en cuenta los requisitos de un manual. Éstos son fundamentalmente dos: debe estar exento de tecnicismo innecesario y debe tratar de evitar la mera teorización. Es válida la máxima aristotélica de que a cada tema debe darse el tratamien-*

to que exige su particular naturaleza, y en la presente investigación las teorías no solo pueden sino que deben discutirse. Empero, vale la pena tratar de establecer una neta distinción entre lo que son datos, con las conclusiones que pueden incuestionablemente derivarse de ellos, y lo que permanece como puro objeto de especulaciones, por atractivas y plausibles que puedan parecer.

El libro trata esencialmente sobre un problema especial. Por lo tanto, no puede legítimamente incorporar el trasfondo total de la religión griega, desde el cual ese problema se suscita. A quien sienta esa falta, puede recomendarse en particular M. P. Nilsson, Historia de la religión griega, *[Eudeba, Buenos Aires, 1956]. Entre los muchos tratados sobre la religión griega, no conozco ninguno más adecuado como introducción. Además, el orfismo lleva inevitablemente, como siempre ha llevado, a innumerables problemas de historia comparada de las religiones. Éstos también se han excluido, considerándose que para tratarlos es un preliminar necesario el estudio independiente acerca de la naturaleza del orfismo, aunque al parecer no se haya comprendido generalmente que es así. Por lo tanto, he tratado de seguir una corriente particular tal como aparece a través de las reliquias literarias y otras de* Grecia *clásica y posclásica, y, en la medida de lo posible, describirla y estimar su influjo sobre la vida y el pensamiento de los griegos. Ha sido mi ambición interesar de esta manera a quienes sienten el deseo de un contacto más íntimo con ese pueblo y esa edad, y también, pues parece inevitable que los autores hayan de seguir comparando el orfismo con otros sistemas religiosos, proveer a futuros investigadores de algún material para comparación.*

Se advertirá que he hecho uso ostensible del nombre personal "Orfeo" en el título del libro y en los encabezamientos de los capítulos. Esto no se debe a ningún preconcepto en favor de la realidad histórica del personaje, sino implica solamente el deseo de atenerme estrictamente a lo que para los griegos estaba asociado con ese nombre, en reacción contra la tendencia a considerar el término "órfico" como vagamente sinónimo de todo el elemento místico presente en la religión griega. No será simple frivolidad recordar que al tratar sobre Orfeo tenemos que ver con alguien dotado de muchas de las cualidades del Snark *o "serpientiburón" de Lewis Carroll, y parecido, en un aspecto importante, al "Gato de Cheshire" de* Alicia en el País de las Maravillas. *La comparación parecerá menos absurda si tenemos presente la leyenda según la cual la cabeza de Orfeo, después de muerto, fue encontrada sola y aún cantando. La podemos ver así en más de un monumento del arte antiguo, donde poco más queda del cantor de lo que quedaba visible al terminar cada aparición de dicho gato. Bien puede ser que nuestra indagación también acabe por no darle atributos más tangibles que una boca para el canto. Si así fuere, y si resultare ser una voz*

y nada más, debemos más bien alegrarnos que entristecernos. Esa voz estuvo cantando por más de un milenio, hazaña quizá difícil si su naturaleza hubiese sido más corpórea, y ganaremos más en seguir la pista a las melodías y al poder de ese canto entre el pueblo griego que en empeñarnos en la búsqueda de algo que, cuando creamos haberlo hallado, pueda resultar, después de todo, un fantasma.

Toda la ayuda personal que he recibido en esta obra se debe al profesor B. Cook. Mi deuda para con él es múltiple. Incluye el libre acceso a un vasto repositorio de saber, ayuda práctica a un principiante en la fatigosa pero necesaria tarea de preparar ilustraciones (así como la provisión del material mismo para muchas de ellas) y, por último, pero no de menor importancia, el contacto con una personalidad cuyo influjo nunca dejó de disipar los ocasionales accesos de desesperación a los cuales el autor está sujeto en los momentos menos inspirados de su primer libro. Las pruebas completas han sido leídas por mi amigo W. Hamilton, miembro del Trinity College, a quien debo la corrección de una cantidad de faltas. Es también propio que recuerde aquí a los benefactores a quienes de un modo o de otro debo la continuidad de mis estudios, de los cuales este libro es el primer resultado concreto. Sus nombres son demasiados para mencionarlos, pero no quisiera omitir a los administradores del Graven Fund, los primeros que me hicieron posible la perspectiva de una vida académica, ni al cuerpo directivo de Peterhouse, que me permitieron continuarla en un ambiente ideal.

También debo reconocimiento a los curadores del Museo Británico, por el permiso de reproducir las fotografías de las láminas 8, 9 y 10, y a la Cambridge University Press por haber suministrado los cuños para varias de las ilustraciones en el texto. Una deuda más personal tengo con el commendatore Settimo Bocconi, del Museo Capitolino, que me permitió introducir una cámara en el Museo y fotografiar los monumentos reproducidos en la lámina 7, a condición de que esas fotos no fueran publicadas, y que luego, con gran cortesía, levantó esa restricción, a mi pedido.

El necesario examen de la literatura griega ha sido hecho más fácil en grado inestimable, y hasta podría casi decirse que llevarlo a cabo eficientemente ha sido hecho posible por primera vez, gracias a la compilación realizada por Otto Kern de los fragmentos relativos al orfismo, que apareció en 1922. El libro se divide en dos partes: testimonia *y* fragmenta. *En el texto, remito a la primera parte con la abreviatura "Kern,* test.*", y a la segunda con la abreviatura "*O. F.*". He preferido generalmente efectuar yo mismo las traducciones de autores tanto antiguos como modernos, aun cuando existiera traducción publicada, y por lo tanto debo asumir la responsabilidad por ellas, excepto en los pocos casos en que he hecho explícita referencia a otra traducción. El índice bibliográfico incluye*

solo las obras en el texto. Por lo tanto, no es ni una lista completa de obras sobre los órficos ni está exclusivamente confinado a ellos. En cuanto a bibliografía de ese tipo, los lectores pueden referirse a los Fragmenta *de Kern, pp. 345 y ss. Sin embargo, cierto número de obras importantes publicadas después de 1922 se encontrarán en mi lista. Las notas, tras mucha duda, han sido reunidas al final de cada capítulo. La constancia del título de capítulo en los cabezales de cada página podrá facilitar la referencia.* *

W. K. C. GUTHRIE

Peterhouse,
Cambridge,
noviembre de 1934

* El autor termina con unas líneas sobre su transcripción del griego. Véase la Nota del Traductor al comienzo del libro. (*N. del T.*)

PREFACIO DE LA SEGUNDA EDICIÓN

El autor de un libro de esta naturaleza cuyos editores ofrecen reimprimirlo en las condiciones presentes debe considerarse particularmente afortunado, y estoy muy dispuesto a convenir en la sugerencia de no efectuar alteraciones importantes en el texto, sino confiar a un nuevo prefacio toda adición o modificación. Sin duda, habría sido bueno emprender una revisión a fondo, incorporando las muchas sugerencias útiles de recensionistas y otros amigos, así como las contribuciones de obras ulteriormente publicadas. Por otra parte, ningún nuevo dato decisivo ha aparecido sobre el tema, ni es probable que aparezca. Es cuestión de derivar conclusiones diferentes a partir del mismo material, y a los puntos de vista aquí propuestos quizá sea permitido sostenerse a la par de los de otros autores, que todo el que esté seriamente interesado debe leer y comparar. He resumido mi posición, con alguna referencia a tratamientos posteriores, en el capítulo XI de mi libro The Greeks and their Gods *(Methuen, 1950), y no es necesario repetirla aquí. Quizá será útil, en la presente edición,* a) *mencionar las obras más importantes sobre los órficos que han aparecido desde la primera edición de este libro o que han sido omitidas en ella; y* b) *añadir algunas notas sobre puntos de detalle, principalmente por vía de referencia a pasajes pertinentes de libros o de artículos, aunque ha de reconocerse que no ha sido fácil seleccionar pasajes que comentar.* *

W. K. C. GUTHRIE

Peterhouse,
Cambridge,
abril de 1952

* Sobre la ubicación de dichas notas adicionales en la presente versión, véase la Nota del Traductor al comienzo del libro. (*N. del T.*)

CAPÍTULO I

EL FAMOSO ORFEO

"Para quienes quieren encontrar respuestas, es ya un paso adelante formularse las preguntas adecuadas."

ARISTÓTELES.

'Ονομακλυτὸν 'Ορφήν: 'al famoso Orfeo'. En estas palabras, arrancadas de su contexto como tantos otros fragmentos de la literatura antigua e insertas en los escritos de un autor tardío, Orfeo aparece en la historia por primera vez para nosotros. Son palabras del poeta Íbico, que vivió en el siglo VI a. C. Famoso era, pues, ya en la fecha en que por vez primera le oímos nombrar, y famoso ha seguido siendo desde entonces: tan lejos está de la verdad el que ese personaje que da nombre a este libro sea recóndito, oscuro o poco conocido. Comparativamente pocos, es cierto, sabrán de algo llamado orfismo (y no cabe reproche, pues la palabra, además de fea, es de acuñación moderna y está lejos de ser coetánea de los hechos que trata de describir); pero pocos también, por otra parte, ignorarán al cantor que con su lira hacía doblegar los árboles y las cumbres heladas de los montes. Puede no gustarse de los poetas románticos del siglo pasado; uno puede inclusive creer, con Robert Browning (aunque es de esperar que con mayor cuidado por la exactitud de los nombres de las deidades antiguas), que el ojo de la fe no necesita

to puzzle out who Orpheus was
or Dionysius Zagreas.
[desentrañar quién era Orfeo
o Dioniso Zagreo.]

Pero, aun así, nadie está probablemente tan poco versado en la literatura de su propia lengua como para no tener noticia de la Musa misma que dio a luz a Orfeo. Todos, en suma, hemos oído hablar de él.

Solo cuando tratamos de ser un poco menos poéticos y un poco más históricos encontramos que empiezan nuestras dificultades. Al tratar de seguirle la pista remontando las edades, se torna más

penumbroso, más elusivo, más proteico en su aptitud para escurrirse de entre las manos a quien quiere asirlo y hacerle decir exactamente qué es y qué representa. En cierto sentido, ésta es una aserción engañosa. Si admitimos, como, según creo, es lícito hacerlo, que la mayoría de la gente culta conoce y piensa a Orfeo simplemente como el gran músico, entonces no habrá decepción. Ese carácter está delineado con igual claridad si acudimos a Shakespeare con su laúd o a Píndaro con su "Orfeo de la áurea lira, padre de los cantos".

Solo una vez que hemos vuelto la mirada al mundo antiguo y descubierto cuánto más promete decirnos acerca de Orfeo, podemos empezar a sentir el anhelo de información un poco más expresa y definida de lo que una visión superficial es apta para conceder. Nos encontramos entre gente para quienes Orfeo significaba mucho más que una especie de encantador de serpientes superior, conocedor del poder de la melodía para someter a su voluntad las criaturas animadas o inanimadas. Esto, por sí mismo, significaría más para los griegos que para nosotros, pues ellos entendían mejor que la mayoría de nuestros coetáneos la íntima conexión entre la música y la mente humana; pero los griegos veían en ello más aún. Aludo a algo que ha de aparecer a todo estudioso de la mentalidad helénica como uno de los problemas más notables que suscita ese estudio, así como uno de los más interesantes y, por momentos, el más enigmático. Me refiero al contraste que se presenta entre lo escaso de los testimonios definidos que poseemos acerca de Orfeo y su influjo en la era clásica griega, por una parte, y por otra la indudable verdad, que todos sentimos en mayor o menor grado, de que la literatura griega, la filosofía griega y, sobre todo, la religión griega están compenetradas de un espíritu distintivo, asociado de alguna manera con ese nombre. A través de los griegos, tal espíritu influyó, naturalmente, en los romanos, y hasta el propio cristianismo ha conocido su atracción. Tanto el arte como la literatura dan testimonio de ese influjo y, de un modo o de otro, sea por un vaso de figuras negras o por las palabras de Íbico o de Píndaro, por el arte de las Catacumbas o por la poesía de aquellos escritores anónimos que alrededor del nacimiento del cristianismo seguían componiendo versos en nombre del antiguo profeta, tenemos noticia de ello desde el siglo VI a. C. hasta ya entrada la era cristiana. Pocos estudiosos negarán la realidad de ese espíritu distintivo ni su propia convicción de que la difusión de él ha de haber sido considerablemente mayor de lo que las referencias conservadas acerca de Orfeo y sus seguidores parecerían indicar. Una manera de formular el propósito de este libro es decir que procura descubrir hasta qué punto esa convicción está justificada por los testimonios disponibles.

Hay una pregunta que surge en la mente desde el momento mismo en que se empieza a reflexionar sobre este tema: ¿Fue Orfeo

un hombre real, una figura histórica que en algún período del pasado nació, vivió y murió como el resto de nosotros, o era simplemente una creación imaginaria del genio mitológico griego? Es ésta una pregunta natural, y la curiosidad humana nos mueve a formularla en primer término. Empero, puede que sea precipitado aceptar su importancia primera o bien la posibilidad de responderla antes de haber considerado muchos otros problemas acerca de la religión de Orfeo y su influencia. Más urgente que la pregunta: ¿Era Orfeo un hombre real?, así como también, probablemente, de más pronta respuesta, es la pregunta: ¿Creían los griegos que lo era? ¿Representaba para ellos un hombre, un dios, un hombre divino o un semidiós? Y, si lo último, ¿en qué sentido? Esto es lo que determinará la índole de su religión, y no su existencia histórica o mitológica establecida como cuestión de hecho por un consenso de historiadores. Ello no significa negar una conexión entre las cuestiones de hecho y las de creencia. Cuando sepamos algo de las creencias griegas acerca de Orfeo y el modo en que su personalidad y su enseñanza obraron sobre la mentalidad de los helenos estaremos en mejores condiciones para formarnos una opinión sobre el otro asunto también. En efecto, el mejor testimonio de la existencia histórica de Orfeo se hallará si su religión muestra ser de tal índole que solo pudo haber recibido impulso de un fundador personal. Si no hubiese otras constancias de la existencia real del fundador del cristianismo, todavía podría construirse una argumentación sólida basada en la dificultad que uno experimenta en dar cuenta del nacimiento de esa religión sin el impulso de un Jesús histórico tras ella. Esto hará claro que plantear el problema de la existencia histórica de Orfeo antes de haber examinado desde tantos ángulos como sea posible su influjo sobre la mente helénica es tomar el rábano por las hojas y descuidar nuestra fuente testimonial más importante. Existen otros testimonios, y pondremos todo nuestro empeño en examinarlos; pero la respuesta final a la pregunta debe consistir en la totalidad del libro y acaso deba dejarse que cada lector la formule según los dictados de su propio temperamento y de sus predilecciones.

El tratamiento de las demás constancias que he mencionado pertenece a otro capítulo. Ha de hacerse notar aquí que todos los testimonios directos que poseemos acerca de la humanidad real de Orfeo son de fecha muy tardía con respecto al hecho que tratan de atestiguar. El peso que esta observación, evidente e insuficientemente precisada, pueda tener sobre la solución del problema es cosa que no puede decirse aún. Podemos advertir, empero, que los testimonios son lo bastante vagos para haber suscitado las opiniones más divergentes entre serios estudiosos del presente y del pasado siglo. Jane Harrison sustentaba en grado notable la creencia en la huma-

nidad de Orfeo, así como esa creencia, a la cual antes he aludido, en la amplitud y profundidad del influjo que se esconde tras las pocas referencias clásicas que poseemos sobre Orfeo y los órficos. Cuando entra a defender la tesis de la humanidad del personaje, esa creencia es su arma más poderosa. Quizá sea cierto que es un arma tan buena como puede desearse cuando tras ella está el conocimiento de la religión antigua que poseía Jane Harrison. Queda en pie el hecho interesante de que, cuando examina las constancias directas provistas por las fuentes antiguas, se basa fundamentalmente en las opiniones de Conón, Estrabón y Pausanias. De éstos, los dos primeros vivieron en los comienzos del Imperio Romano, y el tercero un siglo o más después. Y, con todo, éstos son los testigos que invoca acerca de un hombre que habría vivido, según ella misma consideraba, "antes del amanecer de la historia".

Jane Harrison sostenía que negar la humanidad de Orfeo era desconocer completamente su naturaleza. En apoyo de esta creencia, cita como testimonio directo las opiniones de autores que vivieron durante el Imperio Romano. Y empero esta constancia es de índole tal que un erudito alemán del siglo pasado, Bernhardy, pudo referirse a Orfeo como "ese símbolo religioso que ya antes de la época de Alejandro no se tomaba como nombre de ningún poeta que hubiese vivido jamás". Éste es el tipo de contrastes que hemos de disponernos a encontrar, y puede servir como indicio de que el famoso Orfeo no entregará sin lucha sus secretos. Heródoto no menciona su persona, sino solo los *Orphiká*, ese neutro plural que no puede traducirse a nuestras lenguas antes de haberse decidido qué sustantivo ha de usarse, para convertir la expresión en "ritos órficos" o "literatura órfica" o lo que fuere que el contexto parezca exigir. De los demás autores griegos clásicos, ninguno estaba demasiado interesado en la cuestión histórica de la existencia terrenal de Orfeo. Eurípides ciertamente no lo estaba, ni tampoco Platón. Se dice que Aristóteles manifestaba que nunca había existido tal persona (véase *infra*, pp. 59 y s.). Empero, si admitimos que la falta de constancias tempranas en contrario induce a considerar verdadera la afirmación de Aristóteles, queda en pie una interesante cuestión. ¿Quién escribió el cuerpo de textos corrientes en los siglos v y iv, que Platón pudo, tranquilamente y sin vacilación, citar como poemas de Orfeo? ¿Creía él en la atribución que él mismo formulaba? ¿Procedían realmente de la fábrica de Onomácrito, el piadoso falsificador que Pisístrato tenía en su corte, o de algún devoto italiota que ocultaba su identidad bajo el antiguo y venerado nombre? Nada menos que la autoridad de Aristóteles dio peso a la teoría de que el autor fuera Onomácrito. Cuando nos aplicamos a problemas de esta suerte, esas dos palabras de Íbico, si acuden a nuestra memoria, pueden parecernos proferidas, a través del abismo de dos mil qui-

nientos años, simplemente como un comentario irónico acerca de la voracidad del tiempo y los secretos que en su transcurso se han perdido para nosotros. Es nuestra tarea ver si, en este asunto del famoso Orfeo, podemos persuadir a un tiempo indefinidamente largo, que esconde lo aparente, a completar el círculo de nacimientos y sacar a luz, en su debido instante, cosas envueltas en la oscuridad.

CAPÍTULO II

¿QUÉ SE ENTIENDE POR ORFISMO?

> "Pues bien: esos prodigios provienen todos del mismo fenómeno y, con ellos, otros incontables, y aún más sorprendentes que éstos, pero, por culpa del largo tiempo pasado, unos se han perdido, otros, dispersos, se cuentan independientemente, sin conexión entre sí."
>
> PLATÓN. *El político*, 269 *b* (con referencia a las leyendas de la edad de Crono) [trad. González Laso].

NATURALEZA DE LAS PRUEBAS

La religión griega es multifacética. Para la mentalidad de una época de erudición, aparece más bien como una mezcla de religiones, y, como investigadores, tratamos de separar los hilos y seguir la pista a cada uno hasta su propio origen. Es propio y correcto que así lo hagamos. En la Grecia de los tiempos históricos, la división más obvia que ha de hacerse es entre la religión olímpica y la ctonia, entre los cultos al aire libre en torno de las cimas del monte sagrado, con sus concomitantes características de cordura, claridad y serenidad, y los cultos de la tierra y de las regiones subterráneas, a menudo señalados por la oscuridad impresionante y el místico anhelo de una unión entre el hombre y la divinidad. Una vez registrado esto, podemos establecer nuevas distinciones de complejidad y sutileza crecientes, sin más límite que la aplicación y la perspicacia del estudioso.

La percepción de estas distinciones es una necesidad para quienquiera desee comprender a los griegos y su religión. Empero, puede conducir a error si no se toman ciertas precauciones. Es inevitable que al tratar las diferentes variedades de creencia y experiencia religiosas que el mundo griego nos presenta, el término "religión" se aplique con frecuencia a cada una por separado. Hablamos, naturalmente, de religión olímpica, religión ctonia, religión dionisíaca, etcétera. Este uso, por su familiaridad, puede hacernos perder de vista un hecho digno de recordar, que es el siguiente: el observador

imparcial habla también de religión cristiana y de religión musulmana; pero en ello no está solo. Las personas de quienes habla son igualmente conscientes de pertenecer a diferentes mundos religiosos. Esta conciencia es una parte importante de su religión misma, y están dispuestas a matar y morir en afirmación de ello. Una y otra religiones pueden remitirse al judaísmo como uno de los antecesores de su respectivo credo, y los musulmanes pueden otorgar a Jesús un lugar entre los profetas; pero ambas permanecen mutuamente excluyentes, en el sentido de que es imposible imaginar un cristiano que se proclama a la vez musulmán, o un musulmán cristiano. Sería posible escribir un buen libro sobre la naturaleza, el origen y la difusión del Islam con poca o ninguna referencia a los cristianos excepto en cuanto enemigos cuya oposición militante retardó la difusión de la fe. Muy bien podemos inclinarnos a imaginar que tratamos con diferencias tan claramente marcadas como ésta cuando distinguimos entre religión y religión, y a utilizar esos términos para describir fenómenos acerca de los cuales tales presupuestos serían enteramente injustificables. Lo serían al tratar las religiones de la Grecia clásica o el paganismo grecorromano. De ahí mi llamado a la cautela. Conservo el término "religiones" porque es útil e innocuo una vez que nos hemos puesto en claro sobre lo que entendemos por él.

Para nosotros, las diferencias entre el culto de Zeus Olímpico y los misterios de Deméter pueden parecer tan grandes como las existentes entre dos religiones cualesquiera de tiempos más modernos. Empero, dichos cultos no solo no llevaron nunca a guerras persecutorias, sino que además era perfectamente posible para la misma persona ser devoto participante de ambos. Más aún, Core, la hija de Deméter, en honor de la cual tanto como de cuya madre se celebraban los misterios, tenía por padre a Zeus, y Zeus podía ser invocado igualmente como ctonio y como olímpico. En realidad, dos dioses totalmente diferentes, diría uno. Por fortuna, no necesitamos por ahora entrar en tan confusas cuestiones. No pudo haberse tratado de dos dioses totalmente diferentes para el ateniense del siglo v, y el ejemplo es solo uno entre muchos que pudieron haberse aducido para mostrar cómo, al hablar de tal o cual religión de la antigua Grecia, no podemos trazar las distinciones tajantes que son posibles entre tal o cual religión del mundo moderno. No es cuestión de tolerancia. Un estado de tolerancia prevalece hoy en gran parte del mundo civilizado, pero ello no ha borrado la línea definida que puede trazarse entre cristianos, musulmanes e hindúes. Es cuestión de falta de conciencia, en la mente del devoto, de que existan esas diferencias que al observador externo parecen tan llanas y evidentes. Puede encontrarse fácilmente un paralelo dentro del propio mundo cristiano. Sus diferencias no han sido inconscientes, como lo atestigua la larga historia de las persecuciones. Pero existe hoy,

adorando juntas y en la misma iglesia y con aparente unanimidad, gente de muy diverso grado de espiritualidad, capacidad mental y educación, factores según los cuales uno cree en un Dios paterno y bondadoso, otro en un justiciero pero despótico Jehová, otro en un ser cuya naturaleza es simplemente la humana elevada a perfección, la unión espiritual completa con el cual no es una meta imposible; la inmortalidad se concibe bien como un expediente de la justicia divina, con los tormentos del infierno para los condenados, bien con los tormentos rechazados como indignos de la Divinidad, bien como una extensión realística de la personalidad individual, bien como un estado de unión casi neoplatónico con el Espíritu supremo, en el cual la supervivencia de la personalidad apenas puede reconocerse sino dudosamente. Pueden encontrarse casi todos los diversos matices de creencia que al estudiar la religión griega dedicamos tanto esfuerzo a separar, y la concepción de la relación de Dios al hombre puede variar desde una tan externa como la de Homero hasta las formas más puras de misticismo. La religión, en última instancia, es del individuo, y no hay dos hombres que tengan religiones exactamente iguales. Los de temperamento similar preferirán agruparse, y en Grecia clásica había muchas clases de religión que reflejaran esta tendencia. Algunas estaban dedicadas a dioses particulares, haciendo fácil suponer a primera vista que cada dios o conjunto de dioses representaba un tipo diferente de religión: aquí los olímpicos, allí Dioniso, acullá Deméter y Core. De hecho, empero, encontramos que representantes de tipos de religión opuestos invocarán al mismo dios con ánimo enteramente diferente (el cambio puede estar señalado por un cambio de epíteto), y también que dioses a los cuales habíamos considerado fuentes de inspiración de credos y aspiraciones incompatibles se hallan a veces pacíficamente unidos en el mismo campo. Mucha confusión han causado las tentativas de descubrir un orden y razón inexistentes en asuntos cuya explicación es simplemente la tranquila inconsciencia de lo incongruente, tal como podemos observarla hoy dentro de cualquiera de las denominaciones actuales.

¿Qué tiene que ver todo esto con Orfeo? Por el momento, podemos notar al menos que Orfeo era considerado por los griegos como el fundador de cierto tipo de religión, que mucho se ha escrito sobre la religión órfica, a veces conocida hoy, más simplemente, como "orfismo", y que es éste, por lo tanto, un lugar adecuado para hacernos presente que el término "religión" ha de utilizarse aquí solamente en el sentido limitado indicado antes.

Orfeo, cualquiera haya sido su origen, aparece en la historia como un profeta y maestro humano, cuya doctrina estaba incorporada en una colección de textos. No tenía una especie de religión nueva y enteramente distinta que ofrecer, sino una presentación o modificación particular de la religión. Quienes congeniaban con

ello, podían tomarlo como su profeta, vivir la vida órfica y llamarse órficos. Sus ritos serían los *Orphiká,* y en la religión que practicaban se infundiría un nuevo espíritu; pero no se les demandaría adorar a un diferente dios, ni a las mismas divinidades de antes de modo visiblemente diferente. De ahí la permanente dificultad de decidir si tal o cual práctica o creencia puede llamarse propiamente órfica o no. Hemos llegado al gran obstáculo con que tropiezan los historiadores de las religiones: la escasez de constancias directas del orfismo. Es ésta una desdicha que los estudiosos nunca han cesado de deplorar, pero pocos de ellos se han detenido a considerar seriamente si ello no constituiría de por sí una parte de la constancia que buscan. Y sin embargo es un notable fenómeno, si ha de darse al orfismo la importante posición como religión aparte que a veces se le asigna.[1] Si el orfismo es de la índole que hemos sugerido (lo que, por supuesto, espera demostración), la comparativa rareza de toda mención de él o de Orfeo como fundador de una religión resulta muy natural y no es, en verdad, sino lo que debía esperarse. El profesor Boulanger, al comentar la completa ausencia de testimonios epigráficos, ha señalado (*Orphée,* p. 51) que, si bien los adoradores de Cibeles, de Atis, de Adonis, de Sabazio, de Dioniso, de las divinidades eleusinas, grabaron en sus tumbas una expresión de su fe, nada parecido existe para el orfismo. Esto no tiene por qué sorprendernos. En ausencia de otras constancias, no podemos afirmar que los adoradores difuntos de cualquiera de esas divinidades que el autor menciona tuvieran a Orfeo como profeta, pero es muy posible que así fuera para algunos de ellos. Suponer que todo devoto de Dioniso fuera un órfico es manifiestamente erróneo, pero igualmente falso es decir que ninguno lo era. Solo que, cuando se trata de una inscripción sepulcral, una persona se contenta con confesar su fe en la divinidad a la que adora. No creerá necesario mencionar el nombre del profeta de cuyos libros ha bebido su fe y tomado su código de conducta. Uno está tentado de señalar, sin pretender que el paralelismo sea completo, que por celoso lector del Antiguo Testamento que un hombre sea, a su muerte preferirá encomendarse a Dios; su deuda para con Moisés o Isaías probablemente quedará inmanifiesta, por lo menos en su lápida. No cabría objetar que esto es tomar las cosas demasiado literalmente, y que el mencionado autor no alude a referencias explícitas a Orfeo o a los órficos, sino de modo general a las creencias que sabemos sustentaban, puesto que en cuanto a tales creencias ciertamente no estamos *privés de tout document épigraphique*: las tabletas de oro inscriptas de Italia y Creta son testimonios epigráficos de la importancia y el interés más elevados.

Creo que merece la pena detenernos un poco en este punto, pues afecta a nuestra actitud hacia uno o dos de nuestros problemas más importantes. Por ejemplo, está la cuestión de en qué forma

sobrevivió el orfismo durante la época romana. Diodoro, en los comienzos del Imperio Romano, dice, después de explicar un mito: "De acuerdo con esto, se señala, están las exposiciones que traen los poemas órficos y las cosas que se introducen en los misterios, cuyos detalles no es lícito comunicar al no iniciado" (Diod. 3.62.8 = *O.F.* 301). Pausanias, que ciento cincuenta años después escribe sobre las antigüedades griegas, trae esta observación: "Quien haya visto una iniciación en Eleusis o haya leído los textos llamados órficos, sabe lo que quiero decir" (Paus. 1.37.4 = Kern, *test.* 219). Ambos pasajes se han tomado como indicios de un contraste entre el orfismo como pura tradición literaria y los misterios como religión viviente, y se supone que tal contraste habría sido imposible en época más temprana. Así, esos pasajes se convierten en testimonios de la declinación de vitalidad de la religión órfica en el período romano. La dificultad está en que el orfismo fue siempre, primera y principalmente, una literatura. La distinción entre literatura y culto es útil en muchos sentidos, pero no debe impedirnos ver que una religión auténticamente viva puede muy bien fundarse en una colección de textos sagrados, como ocurría indudablemente con el orfismo. En realidad, esto y no otra cosa comporta la cita de Pausanias, pues se refiere a las habas, con las cuales estaban asociadas ciertas prohibiciones en la mente de los órficos como en la de los pitagóricos. Pausanias cita los poemas como fuente autorizada para cuestiones de ritual, y el contrate que se manifiesta en los mencionados pasajes no es necesariamente el contraste entre una tradición literaria sin influjo en la vida religiosa y las religiones vivientes de la época como cosa separada. Todo lo que se dice es que puede encontrarse más información sobre el asunto sea observando lo que la gente hace en los misterios, sea leyendo los textos que para algunos de ellos tienen autoridad para regir la conducta. Franz Cumont escribía: "Nadie ha proporcionado la menor prueba segura de que haya existido en Italia hacia fines de la República o bajo el Imperio ni una sola comunidad órfica". Él también arguye así en favor de la tesis de una declinación del orfismo como fuerza viviente; pero estaría igualmente lejos de ser fácil ofrecer pruebas seguras de alguna comunidad que se llamara a sí misma órfica en la Grecia de los siglos V o IV. El influjo de las ideas órficas fue profundo en la mentalidad griega, pero no significa subestimarlo afirmar que puede no haber existido nunca un conjunto de personas a quienes se les haya ocurrido denominarse una comunidad órfica. El problema, por supuesto, exige consideración más detenida, que tendrá mejor lugar más adelante. El párrafo presente puede servir simplemente para ilustrar una concepción sobre la naturaleza general del orfismo que parece mejor dejar establecida de entrada, aunque su completa justificación dependa en gran parte de lo que seguirá después.

Para concluir con este capítulo, falta proporcionar una especie

de sumario del material disponible para nuestro estudio. A fin de asegurarnos de que partimos con los pies asentados en suelo firme, será bueno, aunque más no fuere por disciplina, confinarnos por el momento a las informaciones explícitas sobre Orfeo, los órficos y los *Orphiká*, resistiendo a la tentación de mencionar toda otra cosa, por muy cierto que pueda parecer su carácter órfico. Puesto que hemos dejado para después la tarea de desentrañar lo que las constancias disponibles efectivamente cuentan, no nos detendremos aún a considerar si la imagen de Orfeo que obtendremos así será coherente, sino solo trataremos de reunir las más importantes fuentes de información para obtener alguna idea de su naturaleza y alcance. Será conveniente, y ahora ya no nos inducirá a confusión, diferenciar para ese fin entre las constancias de lo puramente literario del orfismo, dejando aparte la cuestión de su influjo sobre la religión popular, y las constancias de su validez como fuerza religiosa viva.

Se admite en general que hubo actividad considerable, ya fuera naciente o renaciente, en la esfera de la religión órfica y las afines, en el siglo VI a. C.; pero como los argumentos al respecto dependen o bien de inferencias o bien de testimonios de autores que vivieron de 800 a 1.800 años más tarde, debemos dejar por el momento su consideración.

Pasando a la primera de nuestras dos divisiones, la existencia de una literatura sagrada atribuida a Orfeo, no faltan testimonios de ella para los siglos V y IV a C., y, además, de que en esos siglos ya se la consideraba de gran antigüedad. Orfeo encabeza la lista cuando Alexis, un poeta cómico del siglo IV, describe un montón de libros representativos: "Ven y escoge de éstos cualquier libro que quieras. Están Orfeo, Hesíodo, tragedias, Quérilo, Homero, Epicarmo" (*Athen.* 4. 164). En el *Hipólito* de Eurípides, Teseo, al escarnecer a su hijo enrostrándole la vida ascética que lleva por haber tomado a Orfeo como señor, le atribuye "obedecer al humo vano de sus libros". Platón menciona al poeta varias veces y cita de sus escritos. Algunos ejemplos son: del *Crátilo* (402 *b*), "Orfeo dice en algún lugar", seguido de dos hexámetros; del *Filebo* (66 *c*), "Como dice Orfeo", seguido de un único hexámetro; de *Leyes* (2. 669 *d*), "Aquellos de quienes Orfeo dice que han alcanzado los años del placer", y el famoso pasaje de *República* (2. 364 *e*), donde se dice que los sacerdotes itinerantes exhiben "una cantidad de libros de Orfeo y Museo". De nuevo en *Leyes* (8. 829 *d*), se mencionan los Himnos órficos, y en el *Ión* (536 *b*) se lo da como uno de los modelos de la posterior poesía en hexámetros. [2]

Eudemo, el discípulo de Aristóteles, está citado por uno de los neoplatónicos como autor de una exposición de teología "que él decía ser la de Orfeo"; y más testimonios proceden del maestro mismo. En efecto, Aristóteles, al introducir un espíritu de crítica

científica que lo adelanta a su tiempo, aventuró dudas no solo sobre la autenticidad de los poemas sino además sobre la propia existencia de Orfeo. Empero, atestigua la existencia de la literatura órfica y su adjudicación común en el siglo IV. Dos veces refiere una creencia a los poemas órficos, pero las dos veces con la reserva: "llamados". Acerca de uno de estos pasajes, el comentarista griego Filópono (siglo VI d. C.) observa: "Dice 'llamados', porque es improbable que los versos sean de Orfeo, como él mismo lo dice en *Sobre la filosofía* (obra hoy perdida)". Además de estas dos referencias explícitas, veremos a su tiempo que algunas de sus observaciones, menos precisas, sobre "teólogos" anteriores incluyen seguramente a Orfeo. No es sino natural que, cuando él mismo experimentaba dudas sobre la autenticidad de los poemas, evitara en lo posible comprometerse mencionando por nombre al supuesto autor más veces de lo necesario. Es parte del método de Aristóteles reunir las opiniones de toda clase de personas como material bruto de su filosofía, y por consiguiente los *theológoi*, los antiguos poetas religiosos, aparecen más de una vez en sus obras. En la *Metafísica*, por ejemplo (A 3, 983 *b* 27), habla de "aquellos que primero, en tiempos remotos, mucho antes de nuestra generación, escribieron sobre la naturaleza de los dioses", y podemos notar de paso que la doctrina que allí les adjudica es idéntica a la atribuida explícitamente a Orfeo en el *Crátilo* (402 *b*) de Platón. Lo que Aristóteles tiene que decir acerca de nuestro tema merece seria consideración. La combinación de su ubicación cronológica en el siglo IV con su aguda mentalidad crítica y su vivo interés en el asunto confiere peculiar valor a todo dictamen pertinente que él pueda formular. Sobre la última de esas cualidades, su interés y apreciación de la importancia que tienen para un filósofo esos antiguos poemas religiosos, hay claras indicaciones en su obra, y el punto ha sido puesto de relieve por el profesor Jaeger en su libro sobre Aristóteles (trad. esp., México, inglesa, Oxford, 1934, págs. 128 y ss.). Otros ejemplos de tales referencias en la *Metafísica* son 1000 *a* 9, 1071 *b* 27, 1091 *a* 34, *b* 8.[3]

Son interesantes las vislumbres de una tradición que se remonta por lo menos al siglo V, según la cual existían en las montañas de Tracia ciertas tabletas *(sanídes)* que contenían escritos de Orfeo, así como los judíos recibieron su ley sagrada escrita en tablas de piedra del Sinaí. En la *Alcestis* de Eurípides, el coro se lamenta de no haber encontrado remedio para los golpes del destino; nada sirve, no hay "ningún remedio en las tablillas tracias que escribió Orfeo melodioso". En este pasaje, el escoliasta cita "al filósofo natural Heraclides" (Heraclides del Ponto, un contemporáneo de Platón), quien declara que según informes existían efectivamente en el monte Hemo ciertos escritos de Orfeo en tabletas.[4] Sin duda esto se nos vendrá a las mientes al leer en el diálogo *Axíoco*, antes atribuido a Platón, que la suerte del alma en el Hades estaba escrita en ciertas

tabletas de bronce que dos videntes habían traído de Delos desde el país de los hiperbóreos (*Axíoco*, 371 *a*).

Antes de volvernos a examinar testimonios posteriores, debemos hacer una excepción al criterio de excluir el siglo VI de esta breve revista, para dar un lugar a Onomácrito. Tenemos noticia por primera vez de este notable personaje en un pasaje de Heródoto (7.6 = Kern, *test.* 182). Hiparco, hijo de Pisístrato, lo había expulsado de Atenas debido a una inserción de su cosecha que había juzgado oportuno hacer en una sentencia oracular de Museo, quien aparece habitualmente en la tradición como hijo o discípulo de Orfeo (cf. cap. V, n. 5). Se había confiado a Onomácrito la compilación y edición de los poemas, pero su manera de llevar a cabo la tarea había causado una ruptura en la antes estrecha asociación con el tirano y su familia. Pero, considerando éstos que, mientras estaban exiliados en la corte persa, Onomácrito podía serles notablemente útil por esas mismas cualidades que antes le habían criticado, decidieron perdonarlo, y así encontramos a Onomácrito con ellos en Susa, ayudando a persuadir al Gran Rey a dirigir una expedición contra Grecia, por el simple expediente de recitarle todo cuanto en los oráculos era favorable para tal empresa y suprimir cuanto en ellos predijera fracaso.

Para mayores informaciones sobre Onomácrito debemos dirigirnos a escritores de edad posterior, pero está la buena autoridad de Filópono para suponer que el propio Aristóteles consideraba los poemas órficos, al menos en la forma en que él los conocía, como obra de Onomácrito. Entre autores de los primeros siglos de nuestra era, tanto cristianos como paganos, esta teoría era muy conocida. (Ejemplos —Taciano, Eusebio, el *Léxico* de "Suidas" *, Pausanias— pueden encontrarse en Kern, *test.* 183 y ss.) Según una de las versiones mencionadas por Tzetzes (siglo XII), Onomácrito era uno de los cuatro miembros de una comisión designada por Pisístrato para su recensión de los poemas homéricos, y se cuenta que también en esa labor se dedicó al acostumbrado juego de interpolar versos propios. (Kern, *testt.* 189, 190.) Volveremos a encontrarlo.

La edad alejandrina no es rica en ejemplos para nuestro actual objetivo, pero Apolonio, en su poema épico sobre los Argonautas, mantiene la tradición de que Orfeo no es solo un cantor sino un cantor religioso y de que cuando canta su tema son los dioses y sus relaciones y el origen de todas las cosas (*Arg.* 1. 494 = *O. F.* 29). Para encontrar un real estallido de interés por el contenido de los textos órficos y citas de ellos debemos esperar hasta los comienzos de la era cristiana. Era moda entre los filósofos neoplatónicos, acti-

* Se respeta el criterio del autor, de conservar la antigua denominación "*Léxico* de Suidas", aunque (por no existir tal autor "Suidas") lo exacto sería "la *Suda*" o "el *Léxico Suda*". En adelante la referencia se hará a "Suidas", entre comillas. (*N. del T.*)

vos desde el siglo III d. C. en adelante, citar copiosamente de los poemas de Orfeo para prestar así a sus doctrinas propias la dignidad derivada de una antigüedad venerable. También los apologistas cristianos, que tenían por objetivo denunciar las creencias de los paganos y mostrar que sus prácticas religiosas eran o inmorales o ridículas, encontraron en el mismo corpus un blanco para sus detracciones. Los ejemplos son demasiado numerosos en las obras de ambas escuelas para que sea deseable citar algunos aquí; puede dejárselos hasta que encuentren su lugar propio en el desarrollo del tema.

Sin duda Onomácrito no fue el único a quien atrajo la idea de insertar nuevos versos bajo un nombre antiguo, y los poemas utilizados por los neoplatónicos difícilmente pudieron ser los mismos que conocía Platón. Hasta qué punto se habían transformado es un problema nada fácil de resolver. Las posibilidades de transformación en el curso de seis o siete siglos son evidentes: consideremos un momento si existe alguna constancia en el sentido de la conservación fiel. Ante todo está la cuestión: "¿qué hay en un nombre"? Es particularmente pertinente a nuestro objeto la supervivencia de dos nombres: el de Orfeo como autor de los poemas y el término de *hieròs lógos* como título del principal de ellos. Ambos son de respetable antigüedad. El término *hieròs lógos*, "relato sagrado", es una expresión bastante común, que ha de haber suscitado asociaciones bien definidas en la mente de los lectores. Lo encontramos en Heródoto (2. 81 = Kern, *test.* 216) en conexión con el ritual órfico, donde, después de comentar que cierta práctica está acorde con lo órfico, agrega: "hay un *hieròs lógos* que se narra acerca de ello." Platón hace frecuente uso del término [5] y expresa gran reverencia por lo que aquél significa. Además, las enseñanzas que toma de este depósito se corresponden con lo que por otras fuentes conocemos como órfico y ciertamente no tienen nada que ver con Homero o Hesíodo, por ejemplo. Como uno entre muchos ejemplos, servirá la *Carta VII* (355 *a* = *O. F.* 10): "Debemos siempre creer verdaderamente en los antiguos y sagrados relatos que revelan que nuestra alma es inmortal y tiene jueces y paga las más extremas penas cuando uno se libera del cuerpo." La posibilidad de que nuevos versos o nuevos poemas se interpolaran bajo esos nombres venerables depende de cómo se considerara tal conducta en la época, así como de la fuerza de la tradición y, por consiguiente, de las antiguas asociaciones suscitadas por tales nombres. Éstos son factores que no es aún tiempo de estimar, pero constituyen una línea de investigación que bien puede resultar fructífera.

Como constancia más inmediatamente convincente de que las versiones neoplatónicas de los textos contienen gran cantidad de material más antiguo, tenemos una o dos notables coincidencias con citas de Platón, que muestran más allá de toda duda que ambos autores se servían de los mismos poemas. [6] Además, como ya se ha

mencionado, Damascio, un filósofo neoplatónico del siglo VI d. C., menciona a Eudemo como autoridad para una de sus citas.

Por último, debemos señalar la existencia de ciertos textos completos que nos han llegado vinculados con el nombre de Orfeo. De éstos, los más importantes son una relación del viaje de los Argonautas, en la cual el cantor mismo desempeña el papel central, y una colección de ochenta y siete himnos a varias divinidades. La data exacta de estos textos es difícil de decidir, pero en su forma presente mal pueden haber sido compilados antes de comienzos de la era cristiana, y su fecha ha de situarse probablemente entre los límites de los siglos II y IV a. C.

Encaremos ahora el segundo de los grupos en que hemos dividido el material, y veamos qué constancias hay de que las enseñanzas de Orfeo afectaran la vida del pueblo, hasta qué punto dio a sus seguidores un ritual religioso, les impuso tabúes o determinó de cualquier otra manera su conducta. Destacaré una vez más que mucho de lo que ya se ha mencionado como literatura órfica bien puede ser la base visible de una genuina religión enraizada en el corazón del pueblo, aunque no la hemos considerado aún desde este punto de vista: no hay fundamentos *a priori* para creer que existiera jamás una división tajante entre literatura y culto. A quienes son novicios en estas cuestiones, puede parecer que insistimos de modo superfluo en una verdad evidente; pero tal división, sin embargo, ha sido dada frecuentemente como un hecho. Por supuesto, si puede probarse que en tal o cual caso un texto escrito, religioso de forma, no tiene efectivamente sino una significación puramente literaria, no hay más que decir; y no trato de negar que tales casos ocurran. Solo quiero decir que no es una presunción que pueda hacerse de buenas a primeras, sin una investigación de cada caso individual.

El testimonio más antiguo conservado de prácticas órficas es el de Heródoto, y por lo tanto nos remonta al siglo V a. C. Es una referencia al prejuicio de no introducir en los templos telas de lana y de no ser sepultado en ellas. Ésta es una costumbre egipcia, dice Heródoto, y "en esto concuerdan con las prácticas que son llamadas órficas y báquicas, pero son realmente egipcias y pitagóricas". Agrega que hay un relato sagrado, o precepto sagrado *(hieròs lógos)*, al respecto. Esta prohibición está probablemente en conexión estrecha con lo que, tomando las constancias conservadas en su orden cronológico, se nos dice inmediatamente después sobre la prohibición de comer carne. Nuestros testigos antiguos de este aspecto son primero Eurípides (*Hipp.* 952 y s., citado en n. 2) y segundo Platón. En un importante fragmento de Eurípides tenemos una mención más de esa forma de abstinencia. Aquí no está explícitamente atribuida a los órficos, pero el paralelo y otras indicaciones hacen claro que el pasaje describe muchos rasgos de la religión órfica (cf. *infra,* pp. 202 y s.). Aquí encontramos una de nuestras más antiguas referencias al dios

Zagreo, a quien muchos han considerado merecedor más que otro alguno del título de dios órfico.

El orfismo era un modo de vida, y un modo ascético. Cuando Platón menciona como órfica la costumbre de abstenerse de carne, lo hace con las siguientes palabras (ha dividido a los hombres del pasado en dos clases, la de los que sacrificaban y comían animales, y la de los que consideraban impías ambas cosas; y con respecto a los segundos): "Se abstenían de carne, bajo la impresión de que era impío comerla o mancillar los altares de los dioses con sangre; y así apareció entre nuestros antepasados el género de vida llamado órfico, que se atiene a lo que carece de vida y se abstiene de todo lo viviente." Aristófanes se refiere probablemente a lo mismo cuando dice que Orfeo nos enseñó a abstenernos (también el mismo verbo griego) de derramar sangre. Puede ser que pensara en la antropofagia, rasgo que Orfeo, por lo menos según autores tardíos, habría erradicado de la vida primitiva (véase nota 7). Ambas cosas eran probablemente pensadas juntas: Platón, inmediatamente antes de las palabras recién citadas, habla también, y con referencia a las mismas prácticas, de sacrificios animales y humanos, y el sacrificio antiguo era generalmente al mismo tiempo un banquete.[7]

Como fundador de religiones mistéricas, Orfeo fue el primero en revelar a los hombres el sentido de los ritos de iniciación *(teletái)*. Nos enteramos de esto tanto en Platón como en Aristófanes. (Aristóf., *Ranas* 1032; Platón, *Rep.* 364 *e*, pasaje en el cual se sugiere que se justificaban los ritos sobre la autoridad de los textos.) Es bastante poco, pero constituye un testimonio definido y valioso. En el mismo pasaje de Platón se lee sobre una clase de sacerdotes que deambulaban predicando la vía de salvación en nombre de Orfeo. Para oír a estas personas mencionadas con un nombre especial hemos de esperar hasta un poco después, aunque todavía estamos en el siglo IV a. C. cuando ya Teofrasto pinta a los iniciadores órficos *(orpheotelestái)*, que tienen a su merced a los supersticiosos (Teofr., *Char.* 16 = Kern, *test.* 203). Empero Plutarco (o su imitador: hay buenas razones para suponer que los *Apotegmas* son espurios) cuenta la historia del encuentro de uno de ellos con Leotíquidas, hijo de Aristón, que era rey de Esparta en el primer cuarto del siglo V (*Apophth. Lacon.* 224 *e* = Kern, *test.* 203). Parecen haber sido una especie de falsos profetas, tales como casi toda religión conoce, quienes se ganaban la vida formulando vívidas descripciones de las recompensas y castigos del más allá y presentando su ritual (que ejecutaban por un emolumento) como el único medio de lograr las primeras y evitar los segundos.

Este aspecto, menos digno pero ciertamente popular, del orfismo se nos aparece también en los encantamientos o ensalmos (φαρμακά, ἐπῳδαι) de Orfeo, sobre los cuales también hay noticia ya desde el siglo V. Nuestra autoridad es Eurípides. Ya hemos

señalado el "remedio de las tablillas tracias" en la *Alcestis*, y en *El Cíclope*, uno de los perezosos y asustados sátiros, poco dispuesto a ayudar a Odiseo en la tarea de hincar la estaca ardiente en el único ojo del gigante, exclama: "Pero conozco un sortilegio de Orfeo, uno excelente, que hará al ascua levantarse por sí sola y quemar el único ojo de ese hijo de la Tierra" (Eur., *Cycl.* 646 = Kern, *test.* 83).

Este breve sumario ha incluido una mención de todos los pasajes importantes de la literatura griega clásica en que se alude directamente al influjo de Orfeo sobre la mentalidad popular. Esto no representa todas las constancias que tomaremos en consideración cuando tratemos de apreciar el alcance de ese influjo y determinar su naturaleza, pero es bueno recordar que constituye sin embargo una representación muy aceptable de la magnitud de testimonios contemporáneos expresos, a los cuales, en última instancia, todas nuestras investigaciones sobre este período deberán remitirse. Como ejemplos del campo de documentación más amplio, cuyo valor trataremos de determinar más adelante, podemos citar cierto número de otros pasajes de Platón, ciertos extractos, escatológicos o no, de los poetas, y las placas de oro inscriptas provenientes de tumbas del sur de Italia. La posibilidad de que Orfeo haya hecho sentir alguna vez su presencia en los misterios elusinos tampoco podría desecharse sin discusión; y, con las precauciones debidas, ha de notarse que cuando un escritor como Platón menciona una creencia o un rito sin añadir la información de que es órfico, ello nos está frecuentemente sugerido por alguno de sus asiduos comentaristas de los primeros siglos de la era cristiana.

Esto nos trae de la mano a la mención de los autores de la época grecorromana, entre los cuales son frecuentes las alusiones a ritos órficos. Mucha de nuestra información procede, también en este caso, de los neoplatónicos y de sus adversarios, los apologistas cristianos. Cuando un neoplatónico citaba los textos órficos, a menudo lo hacía para conferir a sus doctrinas un aroma de antigüedad. Cuando encontramos referencias al ritual, parece deberse lo más a menudo a uno de dos rasgos intelectuales de la época, que pueden mencionarse brevemente aquí. Dejo a un lado el celo de los escritores cristianos por encontrar material para una crítica destructiva. El primero de esos rasgos era el espíritu estudioso. Los autores del Imperio Romano no eran en absoluto pioneros en el campo de la erudición: tenían tras de sí las tradiciones del período alejandrino, y es probable que, de no haberse perdido la obra de tantos autores de ese período, conociéramos mucho más de lo que conocemos sobre la religión griega. El verdadero pionero en el estudio científico puro fue Aristóteles, pero este ideal fue seguido con entusiasmo casi excesivo en las bibliotecas de Alejandría, donde el término "gramático", hombre de letras y erudición, obtuvo por primera vez un significado. Este ideal, ajeno al espíritu de la Grecia clásica, fue heredado por

gente de todas las nacionalidades bajo el Imperio Romano, junto con tantas otras cosas del mundo helenístico, y el estudio de la religión tuvo su lugar entre los demás temas. Es un ideal poco frecuente en un período notable a la vez por su originalidad creadora, y en esto las épocas alejandrina y romana no fueron excepción. En la esfera religiosa, esta falta de originalidad tuvo efectos que a primera vista parecen incongruentes. En la vida popular, llevó a un afán artificial de religiones nuevas, no movidas por una verdadera reviviscencia espiritual ni inspiradas por un nuevo genio religioso, sino a menudo importadas de otros países pura y simplemente en una hastiada búsqueda de novedades. Por otra parte, la necesidad de una religión viviente, así como la reacción frente a aquellas que se presentaban popularmente como sustitutos, condujo a algunos espíritus mejores a una actitud de conservadorismo religioso. Éste es el segundo de los rasgos intelectuales de la época que me han parecido dignos de mencionar. Como el mejor ejemplo de ambos citaré el nombre de Plutarco.

Ahora bien; es verdad que el orfismo no parece haberse librado de contaminación con las aguas del ubicuo Orontes. Tan poca esperanza había de que lo hiciera, que se podría afirmar con bastante seguridad, sobre la sola base de las pruebas circunstanciales, la existencia de esa contaminación. Sin embargo, el nombre persistió, lo cual no puede dejar de significar algo: que ciertas creencias y ceremonias, así como ciertos poemas, estaban asociadas en el pensamiento de algunos con lo que se creía ser una de las más antiguas tradiciones religiosas del helenismo. Las constancias de la extinción de la religión órfica para la época del Imperio Romano son del tipo que he mencionado ya (p. 11). Constancias de su persistencia tampoco faltan. Cicerón habla de ritos órficos en tiempo presente ("un cuarto Dioniso... en cuyo honor se cree que se realizan los ritos órficos"), hecho cuya significación nos pone de relieve Kern, al disponer ese pasaje junto a una cita de Juan Lido (comienzos del siglo VI) que contiene el mismo comentario en las mismas palabras exactamente, con la sola excepción de que Lido termina la oración así: "en cuyo honor *solían* celebrarse los misterios órficos." Había aún un comercio con encantamientos y recetas mágicas de Orfeo en tiempos del patriarca Atanasio (comienzos del siglo IV), quien se indigna ante dos viejas que "por veinte óbolos o un vaso de vino le largan a uno un encantamiento de Orfeo". Éstas son las cosas, truena Atanasio, por las cuales se desdeña la Cruz de salvación. Es un paralelo curioso con la denuncia que hace Platón de los sacerdotes ambulantes de sus días.[8]

Con el espíritu de estudio nació, naturalmente, el deseo de viajar como medio de cultivarse, y esto produjo la obra de Pausanias sobre las antigüedades griegas tal como aparecían al viajero curioso de su tiempo. Su interés no estaba limitado en modo alguno a los

antiguos edificios que veía, y aunque a veces tiende a la credulidad es una mina de informaciones sobre temas relacionados con los cultos y ritos, especialmente locales, tanto coetáneos como de épocas antiguas. Orfeo, los órficos y los *Orphiká* se mencionan de manera dispersa en sus descripciones.

Por último, este resumen esquemático sería inadecuado sin una referencia a la posibilidad (por el momento la consideraremos tal) de que en la colección de himnos compuestos en hexámetros que se nos ha transmitido bajo el nombre de Orfeo tengamos documentos de auténtica religión popular. Las pruebas de esto, así como las



FIG. 1. De un vaso de figuras negras. Tañedor de lira e incripción: Χαῖρε 'Ορφεῦ ["Salud, Orfeo"].

de su conexión con toda forma de orfismo, pertenecen a una etapa ulterior de nuestra investigación.

El sumario precedente no ha incluido mención alguna de la tradición artística. Ello se debe a que es menos importante que la literaria para el tratamiento de los textos o de la religión de Orfeo. En arte, el interés recae más bien sobre la leyenda y el carácter del personaje, aunque hay uno o dos monumentos cuya posible significación religiosa ha sido objeto de mucha controversia. Una breve descripción de nuestros conocimientos de Orfeo en el arte parece,

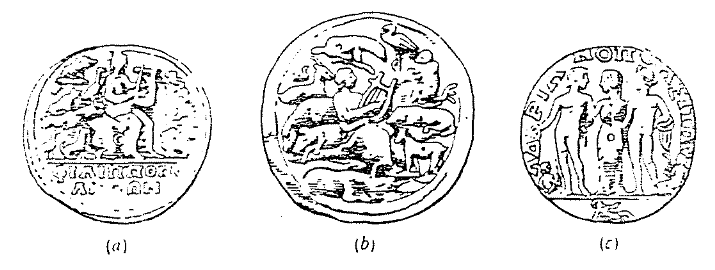


FIG. 2. *(a)* Reverso de moneda tracia de comienzos del siglo III d. C. *(b)* Reverso de moneda de Alejandría, época de Antonino Pío. *(c)* Reverso de moneda tracia de época de Gordiano Pío (238-244 d. C.). Compárese con el relieve de lám. 3.

FIG. 3. Orfeo tañendo para las Musas y Héracles. De una pintura mural de Pompeya.

por lo tanto, formar naturalmente un capítulo documental aparte.

Orfeo aparece en una cantidad de pinturas de vasos, de las cuales la más antigua es una figura en negro (fig. 1). Lo vemos o bien encantando a los seres con su música, o perseguido por las Ménades furiosas o profetizando póstumamente en forma de una cabeza separada del tronco. Más famosa es una serie de pinturas de vasos de Italia, que muestran a Orfeo tañendo la lira en el mundo de los muertos y la presencia de las deidades subterráneas. Éstas han suscitado abundante discusión acerca de su posibilidad de arrojar luz sobre las creencias escatológicas de los órficos. [9]

En escultura, Orfeo aparece en una métopa del Tesoro de los Sicionios en Delfos, que data del siglo VI a. C. [10] Se ve a Orfeo de pie, con su lira, junto al navío Argo, en cuya expedición le hace participar la leyenda. A la altura de su cabeza está escrito el nombre en la forma *Orphas*. Existen también copias de un relieve de *ca.* 400 a. C. que lo muestra despidiéndose de Eurídice, cuya mano derecha tiene cogida Hermes, el guía de las almas al mundo inferior. Una estatua del siglo I a. C. hallada en Roma da un ejemplo en arte de los animales que reunidos en torno de Orfeo escuchan su canto (pero cf. cap. III, n. 17). Otro ejemplo se halla en un mosaico romano de la isla de Wight (ver frontispicio). Según R. Eisler (*Orpheus*, 1925, p. 97), el espejo reproducido en fig. 9, p. 68, es del siglo V a. C. La numismática tiene su contribución que hacer, pues diversas ciudades en regiones asociadas a Orfeo por la leyenda eligieron su efigie como motivo de sus monedas (fig. 2).

Otros monumentos artísticos subsistentes son de data mucho más tardía. Se encuentra a Orfeo, por ejemplo, en las pinturas murales de Pompeya (lám. I y fig. 3), y como motivo favorito del arte cristiano primitivo. La común representación que lo figura sentado tocando su lira, rodeado por animales pacíficos o feroces vueltos amigables por su música, sugiere naturalmente la imagen del león y el cordero tendidos juntos, y así Orfeo fue tomado como símbolo del Buen Pastor. Esto se debió a varias razones, algunas de las cuales pueden interesarnos más adelante. Por lo tanto, es una figura familiar en las pinturas de las Catacumbas. Hablando de arte cristiano, puede mencionarse el enigmático sello del Museo de Berlín que tiene grabada una figura humana clavada a una cruz (fig. 19). Encima de la cruz hay siete estrellas y un cuarto creciente, y debajo las palabras ORPHEOS BAKKIKOS.

Además de las representaciones que aún podemos ver personalmente, es dado formarse una idea de otras hoy desaparecidas, por las palabras de quienes las vieron. Pausanias es nuestra fuente más fecunda de información. Los ejemplos subsistentes de pintura griega, salvo la de vasos, son necesariamente escasos, pero una idea del contenido de algunas de las pinturas más conocidas se obtiene por

descripciones literarias. Pausanias da cuenta detallada de la más célebre de todas, el gran fresco que en el siglo v pintó Polignoto en las paredes de la Λέσχη [sala de asamblea] de Delfos. En él estaba representado el mundo inferior, y figuraba Orfeo. Su actitud y el contorno están descriptos por Pausanias con gran precisión de detalle. También por Pausanias sabemos de estatuas e imágenes de Orfeo en diversas partes de Grecia. Algunas eran de la primitiva forma llamada *xóanon*. Igualmente Plutarco habla de un *xóanon* de Orfeo en Macedonia, hecho de madera de ciprés.[11]

Notas del capítulo II

1 La interesante interpretación sugerida por el comentario de E. Maass (*Orpheus*, pp. 69-71) sobre Eur. *Rhes*. 972, en el sentido de que el nombre de Orfeo se omite por reverencia (*übereifrige Ehrfurcht und Scheu*), no alcanzaría a explicar la rareza de *Orphiká*, por cierto no más frecuente en la literatura antigua que el nombre mismo de Orfeo. Posible, pero menos probable que la explicación propuesta en el texto, es la suposición de un secreto intencional debido a persecución o a ridículo (cosas ambas igualmente sostenibles en virtud de pasajes como Eur. *Hipp*. 953 y ss., citado *infra*, n. 2) o al carácter esotérico de las religiones mistéricas.

2 Eur., *Hipp*. 952 y ss. = Kern, *test*. 213:

ἤδη νυν αὔχει, καὶ δι' ἀψύχων βορᾶς σῖτ' ἐκκαπήλου, 'Ορφέα τ' ἄνακτ' ἔχων βάκχευε, πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς.

[Vanaglóriate ahora, trafica en alimentos vegetales entre ritos risibles y, con Orfeo por señor, entra en éxtasis místico, obedeciendo al humo vano de sus libros. (Trad. Rodríguez Adrados.)].

Plat., *Crát*. 402 *b* = *O.F.* 15: λέγει δέ που καὶ 'Ορφεὺς ὅτι 'Ωκέανος πρῶτος καλλίρροος ἦρξε γάμοιο, ὅς ρα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν.

[Y el mismo Orfeo declara: Océano, el de la bella corriente, se casó el primero con Tetis, su hermana nacida de la misma madre. (Trad. Samaranch.)].

Phil. 66 *c* = *O.F.* 14:

Ἕκτῃ δ' ἐν γενεᾷ, φησὶν 'Ορφεύς' καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς

[A la sexta generación, dice Orfeo, detened el orden y la armonía de vuestros cantos. (Trad. *id*.)].

Leyes 2, 669 *d* = *O.F.* 11:

ὅσους φησὶν 'Ορφεὺς λαχεῖν ὥραν τῆς τέρψιος

[A todos aquellos de quienes dice Orfeo que han llegado a la estación del placer. (Trad. *id*.)].

Rep. 2, 364 *e* = *O.F.* 3:

βιβλίων δὲ ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ 'Ορφέως

[Presentan un gran número de libros de Museo y Orfeo. (Trad. Míguez.)].

Leyes 8, 829 *e* = *O.F.* 12; *Ión* 536 *b* = Kern, *test*. 244:

ἄλλοι ἐξ ἄλλων (*sc*. τῶν ποιητῶν) αὖ ἤρτημένοι εἰσὶ καὶ ἐνθουσιάζουσιν, οἱ μὲν ἐξ 'Ορφέως κ. τ. λ.

[se encuentran vinculados a su vez (los poetas) unos a uno, otros a otro y experimentan el entusiasmo; unos... a Orfeo, etc. (Trad. Samaranch.)].

[3] Eudemo según Damascio, *de prim. princip.* 124 = *O.F.* 28. Aristót., *de anima* A 5, 410 *b* 28 = *O.F.* 27, donde también está la nota de Filópono. Para una discusión más detallada del significado de esta nota en su contexto, véase *infra*, pp. 58 y ss.

[4] Euríp. *Alc.* 965 y ss., que se hallará, con el escoliasta, en Kern, *test.* 82.

[5] Implicar que el término *hieròi lógoi* mismo es frecuente en Platón resulta exagerado, pero si incluimos *palaiòi lógoi* ["relatos antiguos"] hay un número considerable de referencias. Cf. *Fedón* 70 *c*, *Leyes* 715 *e*.

[6] Cf. Platón, *Symp.* 218 *b* = *O.F.* 13:εἴ τις ἄλλος ἐστὶ βεβηλός τε καὶ ἄγροικος, πύλας πάνυ μεγάλας τοῖς ὠσὶν ἐπίθεσθε [...y todo aquel que sea profano y rústico, cerrad con muy grandes puertas vuestros oídos. (Trad. Gil.)] con el comienzo de un poema órfico citado por autores cristianos (*O. F.* 245 y s.): φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί · θύρας δ'ἐπίθεσθε βέβηλοι [hablaré a quienes es lícito; los profanos cerrad puertas]. Es también instructivo como ejemplo seguir la sentencia órfica de que Zeus es o tiene el comienzo, el medio y el fin de todo, desde los tiempos de Platón hasta el de los neoplatónicos. *O.F.* 21. Cf. Kern, *de theogg.* 35, Gruppe, *Suppl.* 703 y s. También los versos respecto del canibalismo citados por Sexto Empírico de un poema órfico (y quizás aludidos por Horacio, *A. P.*, 391 y s.) pueden hacerse remontar con buen fundamento al siglo v. Véanse los paralelos en *O.F.* 292 y cf. Maass, *Orph.*, p. 77, n. 104. La discusión de este punto pertenece al capítulo IV.

[7] Heród. 2. 81 = Kern, *test.* 216: οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ (*Aegyptiorum*) ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεταί σφι · οὐ γὰρ δ' ὅσιον. ὁμολογεύουσι δὲ ταῦτα τοῖς 'Ορφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτιοῖσι καὶ πυθαγορείοισι · οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὅσιον ἐστὶ ἐν εἰρινίοισι εἵμασι θαφθῆναι. ἔστί δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος

[pero no se introducen en los templos (de los egipcios) vestidos de lana ni se entierra con ellos; pues no es cosa santa. En esto concuerdan con los llamados órficos y báquicos, que vienen de Egipto, y con los pitagóricos; pues tampoco al iniciado en estos ritos es lícito ser sepultado en vestiduras de lana. Hay entre ellos un relato (sagrado) que se cuenta (acerca de este uso)]. Abstención de carne: Eur., *ap.* Porfirio *de abstin.* 4, p. 261 *Nauck* = fr. 472 Nauck; Platón, *Leyes* 6, 782 *c* = Kern, *test.* 212; Aristóf. *Ranas* 1032 = Kern, *test.* 90.

[8] Cic., *de nat. deor.* 3, cap. XXIII y Juan Lido, *de mens.* 4.51 = Kern, *test.* 94. Atanasio, *cod. Reg.* 1993, f. 317 = Migne PG 26. 1320 = Kern, *test.* 154. Cf. además Aquiles Tacio (fines del siglo III d. C., Schmidt-Stählin, Gesch. Gr. *litt.*[6] 2. 1047) en Arato, *Phaen.* = *O. F.* p. 150: ἧς δόξης ἔχονται οἱ τὰ 'Ορφικὰ μυστήρια τελοῦντες [esa doctrina adoptan los que cumplen los misterios órficos].

[9] Agréguese como una posible representación de Orfeo en el arte la cabeza de basalto de un tañedor de lira, en Munich, quizás el Orfeo dedicado por Micto y esculpido por Dioniso (siglo v a. C.). Cf. L. Curtius en *Rev. Arch.* 1936, I, 245, y Ch. Picard en *Rev. Arch.* 1936, II, 224.

[10] Sobre el "tesoro de los sicionios", señala Picard en *Rev. Arch.* 1936, II, 224: "*Pas le Trésor de Sicyone, mais le monoptère sicyonien antérieur*".

[11] Referencias particulares se darán más adelante, pero la mayoría de las requeridas para las representaciones de Orfeo en el arte que he mencionado se encontrarán en Kern, pp. 43 y 44.

Es posible que los *xóana* tengan importancia para la futura investigación sobre el origen de Orfeo, y quizá merezca la pena lanzar esta sugerencia. La

cuestión de la naturaleza de los *xóana* es interesante, y Stanley Casson (*Technique of Early Greek Sculpture,* Oxford, 1933, pp. 50 y ss.) sugiere la posibilidad de que sean figuras cultuales minoicas o micénicas que han sobrevivido al influjo de las razas invasoras. Existían a menudo, como dicho autor señala, en lugares muy inaccesibles, particularmente en las partes más remotas y ocultas del Peloponeso. Quienquiera reflexione en este sentido tendrá, naturalmente, que asegurarse de que las imágenes consideradas como representaciones de Orfeo eran tales en la intención de su autor. La forma no realista de los *xóana* excluía probablemente la presencia de atributos, que, cuando aparecen, son probablemente adiciones tardías (Casson, p. 57). Se tendrán también en cuenta las constancias generales de supervivencia de los cultos minoico-micénicos mismos, tal como la establece M. P. Nilsson en *The Minoan-Mycenean Religion and its Survival in Greek Religion* (Lund, 1927).

CAPÍTULO III

ORFEO Y SU HISTORIA

No hemos de esperar que la leyenda de Orfeo se encuentre narrada como una simple y única historia, sin variantes ni inconsistencias. Ello sería sorprendente, si consideramos la diversidad de gente que la ha relatado, la variedad de los motivos que la impulsaban, lo remoto de los tiempos a los cuales creían referirse sus relatos, y la duda, siempre presente, de si aun la base de esas historias, la existencia del héroe en alguna época, es un hecho histórico o no. Incluso personas cuya existencia es incontestable pero cuya fortuna ha sido inflamar de alguna manera, religiosa u otra, la imaginación de sus coetáneos, frecuentemente en el curso del tiempo han tenido una serie de historias enteramente legendarias asociadas a sus nombres. Con variable grado de certeza, éstas pueden separarse y dejar desnudo en el centro el núcleo histórico. Aquí, no solo tenemos que luchar con lo remoto y elusivo del héroe: hay otra consideración por la cual es inevitable que la trama de su carácter y su historia se haya tornado en extremo intrincada para el tiempo en que llega a nosotros. Muchos personajes se han hecho tema de leyenda porque, como Mahoma, han sido fundadores de una gran religión; otros porque, como Alejandro Magno o el Rey Arturo, han suscitado la imaginación de poetas y artistas. La sugestión de Orfeo, por otra parte, ha sido siempre mucho más universal que la de la mayoría de las otras grandes figuras de leyenda. Algunos lo reverenciaban como fundador religioso. Otros, en todos los tiempos, han visto en la magia de su música, en su delicadeza, en su trágica muerte, un rico material para el ejercicio de la destreza artística. Considerada como tal, su historia puede separarse de toda conexión religiosa y además, en cada caso, el artista piensa en su propia composición, su poema o su vaso, no en la preservación de una tradición coherente o en los dolores de cabeza de un mitologista de nuestro siglo. Así, además de las inconsistencias determinadas por la existencia de dos clases de tradición, diferenciadas por sus motivos (religioso o artístico), hay otras más que esperar de los límites

de la división así establecida. No solo el artista adapta un relato a sus propios propósitos. Hemos dicho que la religión es del individuo, y cada persona verá en su profeta aquello que su propio temperamento la lleva a esperar de la religión. Orfeo ha desempeñado muchos papeles en su tiempo, según el punto de vista religioso del autor que escribía acerca de él y según ese autor resultara un admirador suyo o (como en el caso de tantos apologistas cristianos) su acerbo enemigo.

Además de los poetas como Ovidio, y además de los auténticos creyentes, hay una tercera clase: la de aquellos que, como Estrabón o Pausanias, estaban movidos por un espíritu de honesta investigación. Debe adjudicárseles el mérito que les es debido por sus buenas intenciones cuando menos.

Podemos decir que Tracia fue la patria de Orfeo, con la conciencia de que así hablamos de él tal como lo concebía cualquier griego o romano normal del siglo v a. C. en adelante. Uno o dos de nuestros informantes dejan cierta duda sobre si creían ser su verdadero origen tracio o macedonio, pues hablan de él como oriundo o habitante de las cercanías del Olimpo; pero esto, aunque un detalle de interés, es asunto de poca consecuencia para la historia. Podemos contentarnos con las palabras de Karl Robert (*Heldensage,* I, p. 398): "Aun cuando sea dudoso si su patria fue Tracia, en todo caso se lo localizó allí desde época muy temprana, y después pasó por tracio durante toda la antigüedad." [1]

Como fecha, en la antigüedad se lo suponía haber vivido en la edad heroica, varias generaciones antes de Homero; y, considerando su reputación como "padre de los cantos", no es de sorprender que lo encontremos representado por algunos historiadores griegos como el antepasado directo de Homero (Kern, *testt.* 7-9). Así, si nos preguntamos qué clase de conocimiento los mismos antiguos poseían probablemente acerca de su historia, lo consideraremos, con respecto al tiempo, a la par de una figura como la de Héracles. Era ésta una antigüedad suficientemente remota para ofrecer amplio margen a la especulación. Heródoto, inclusive, sustenta la opinión de que Hesíodo y Homero, habiendo vivido unos cuatrocientos años antes de su propia época, habían sido los primeros en dar una teogonía a los griegos; "y los poetas de los que se dice vivieron antes de ellos son, en mi opinión, posteriores" (Hdt. 2. 53 = Kern, *test.* 10). Las razones de esta opinión deben buscarse probablemente en la observación de un escoliasta, de que no se ha conservado ningún poema de la época de los héroes homéricos, "y eso, aunque Homero mismo introduce poetas, Femio y Demódoco, y aunque Orfeo, Museo y Lino se dice que han vivido antes de él. Pese a esto, es verdad que nada más antiguo que la poesía de Homero se ha

preservado a las edades siguientes salvo un nombre. No tenemos poema anterior a la *Ilíada* y la *Odisea*" (Kern, *test.* 11.)

Bien puede haber existido el sentimiento de que los poemas corrientes en la época bajo el nombre de Orfeo debían ser más tardíos que Homero, lo cual llevó a Heródoto a suponer que Orfeo mismo era posterior, pero no a la conclusión, aún más crítica, de que el antiguo tracio no tuviera nada que ver con ellos.

Orfeo era el hijo de una Musa; Calíope es una de las más frecuentes mencionadas como su madre. Su padre se dice a veces ser Apolo, más a menudo Eagro, un dios-río tracio [2] (autoridades en Kern, *testt.* 22-26). De su nacimiento no hay relatos, excepto una referencia de paso, al final de los *Argonautiká* órficos, a la celebración del matrimonio de su madre con Eagro en una caverna de Tracia: "De allí me encaminé de prisa a la nivosa Tracia, a la tierra de los libetrios, mi propia patria, y entré en la famosa caverna donde mi madre me concibió en el lecho del magnánimo Eagro."

Se nos dice mucho acerca de su carácter e influjo, pero poco acerca de los incidentes de su vida. Las únicas historias de esta clase son la muerte de Eurídice y el viaje de Orfeo al reino de las sombras para recobrarla, la magra tradición de una estada en Egipto, el viaje de los Argonautas y los diversos relatos de los sucesos que condujeron a su muerte y de los acontecimientos milagrosos que la siguieron.

Referencias a la expedición de Jasón y los Argonautas en busca del Vellocino de Oro son frecuentes en la literatura griega desde Homero y Hesíodo en adelante. [3] Empero, quedan solo como referencias aisladas e insatisfactorias hasta la época de Píndaro, quien nos proporciona la primera tentativa de una historia conexa e, incidentalmente, la primera mención de Orfeo como participante. Un poco anterior a Píndaro (siglo VI a. C.) es la representación escultórica de Orfeo con el navío Argo, que se encuentra en Delfos (lám. 2). [4] Aparte de la narración lírica de Píndaro, que constituye simplemente un episodio en el cuerpo de un poema cuyo objeto es la glorificación de un vencedor en los juegos píticos, tenemos que basarnos en amplia medida en poemas épicos de fecha tardía, los *Argonautiká* de Apolonio de Rodas (*ca.* 240 a. C.) y Valerio Flaco (*ca.* 80 d.C.) y el poema órfico anónimo, quizá de época tan baja como el siglo IV d. C., que narra en primera persona las aventuras de Orfeo con los héroes. Esto, con ocasionales referencias en algunos de los prosistas posteriores, constituye la suma de nuestras autoridades acerca de sus actividades en el viaje.

Podemos preguntarnos brevemente aquí de qué clase eran estas actividades y de qué manera se hizo útil para la expedición. Éste es un asunto que también preocupó a la antigüedad. "Es un proble-

ma —dice el escoliasta comentando la introducción de Orfeo en Apolonio (Kern, *test.* 5)— por qué un débil como Orfeo viajó con los héroes. Fue porque Quirón, con su don de profecía, les dijo que si llevaban a Orfeo serían capaces de pasar las Sirenas." Este pasaje da un indicio de qué aspecto de su carácter se pone en primer plano en las narraciones de la expedición. Por el mágico poder de su canto se gana un lugar entre los héroes. Los usos de este don son muchos y variados. Al comienzo, se lo llama para auxiliar a resolver una querella haciendo a los participantes olvidar su ira al escuchar su canto (Ap. 1. 4292 y ss.). Esta historia de Apolonio es omitida por los *Argonautiká* órficos, donde se compensa la omisión narrando cómo al principio el navío Argo resistió todos los esfuerzos de los héroes para botarlo al agua, hasta que Jasón hizo señas a Orfeo de tomar su lira, y cómo entonces la nave se deslizó al mar por sí misma (*A.O.* 245 y ss.). El oficio propio de Orfeo era el de κελευστής, o sea el del que entona la cantilena que da el ritmo a los remeros; pero su música, como hemos visto, podía mucho más que eso. Existe una versión de que calmó con ese poder el mar tempestuoso (Filóstrato, *Im.* 2. 15), y según la narración órfica logró encantar a las Piedras Chocantes mientras el Argo pasaba entre ellas (*A.O.* 680 y ss.). Por el mismo poder, cuando se llegó a Cólquide, hizo descender el sueño sobre los ojos del dragón que guardaba el Vellocino (*A.O.* 991 y ss.).

Encontramos, además, que no era solo un músico que con su música producía efectos mágicos, sino que en todos los asuntos religiosos se constituyó en el espíritu rector de la expedición. Esto es, naturalmente, más patente en la versión órfica de la historia. En ella lo encontramos celebrando el sacrificio inaugural antes de la partida, persuadiendo a los Argonautas a iniciarse en Samotracia en los misterios por los cuales era famosa la isla, sacrificando después del homicidio accidental de que fue víctima el rey Cícico, realizando ritos purificatorios en Málea en el viaje de retorno, para liberar a los héroes de la maldición que les había lanzado el rey Eetes, y, finalmente, como último acto antes de volver a su patria tracia, permaneciendo atrás, solo, para ofrecer sacrificio en Ténaro (que se consideraba una de las entradas del Hades) a los señores del mundo inferior. Éstos son incidentes de la versión órfica, pero Orfeo es prominente también en otras versiones. Por éstas sabemos que salvó a los expedicionarios durante una tormenta orando a los Dioscuros, dioses de los navegantes, porque era el único que había sido iniciado en sus misterios (Diodoro, 4. 43. 1); que en el lago Tritonis les instó a tomar el trípode de Apolo y ofrecerlo a los dioses del lugar si querían retornar sanos y salvos (Ap. Rod. 4. 1547); y que, cuando Jasón dedicó en Corinto el navío Argo, Orfeo compuso el himno dedicatorio (Dión Cris. 37.15 = *O.F.* 290). Digno

de nota es también el asunto del canto que entona en Apolonio para calmar los ánimos de los querellantes, y el del que entona en los *Argonautiká* órficos en casa del centauro Quirón. En ambos casos su canto es sobre el origen de todas las cosas, sobre el nacimiento del mundo y de los dioses.

La historia de la esposa de Orfeo está ligada con el tema del descenso al mundo de los muertos, y así nos lo presenta en uno de sus más interesantes e importantes aspectos. Él poseía los secretos del Hades. Podía decir a sus seguidores cuál sería el destino de sus almas y cómo debían conducirse para lograr el mejor posible. Se había mostrado capaz de ablandar el corazón de las potencias inferiores, y podía esperarse que intercediera de nuevo en bien de sus seguidores si vivían una vida pura acorde con sus preceptos. Esto era lo importante. La razón que una vez le había llevado al mundo inferior era asunto secundario.

No es fácil decidir si esto es también secundario cronológicamente. Nuestros testimonios sobre las creencias acerca de Orfeo antes del siglo VI a. C. son tan escasos, que es difícil juzgar con certeza si era originariamente un espíritu del mundo subterráneo al cual más tarde se vinculó la romántica historia del descenso en busca de su esposa, o un seguidor e imitador de Apolo que tomó por esposa a una ninfa y para el cual el viaje al Hades para recobrarla era una aventura en regiones no familiares, aunque más tarde se hizo patrono de una religión que ponía gran peso en la vida póstuma y así esa misión puramente personal fue magnificada y convertida en causa de su conocimiento total del reino de los muertos y de sus peculiares poderes como intercesor y consejero. Esta última concepción sugiere una nueva posibilidad: que la historia del descenso haya sido vinculada a alguien que era originariamente seguidor de Apolo, solamente cuando las antes mencionadas sectas místicas se lo apropiaron a título de fundador. Esperamos mostrar más adelante que ésta es la suposición más razonable. Ciertamente Orfeo parece haber tenido en todas las épocas lo bastante de apolíneo para sustentarse la opinión de que pertenecía originariamente a la religión diurna y solar de los helenos, de que era un sacerdote de Apolo dotado de muchos de los atributos del dios al cual servía; más tarde se encontró con Dioniso y se convirtió en el exponente de una religión sacramental y escatológica. Por el momento será mejor que continuemos con la leyenda.

En la descripción que trae Pausanias de las escenas infernales pintadas por Polignoto no hay mención de la presencia de Eurídice que pueda explicar la situación (Paus. 10. 30. 6 = Kern, *test.* 69). Puede ser que a los ojos de algunos, sus seguidores, Orfeo tuviera allí una posición establecida, de derecho propio por así decirlo. No había necesidad de suponer ninguna misión particular para dar

cuenta de su presencia, pues para el tiempo de Polignoto Orfeo era ciertamente el patrono de una religión que daba el máximo peso al dogma escatológico. Si ha de creerse a Pausanias (y no hay razón para dudar de que, al describir cosas que él mismo había visto, fuese un informante tan cuidadoso como lo es detallado), ésta es nuestra más antigua constancia de la presencia de Orfeo entre los muertos, Sin embargo, es lo bastante tardía, naturalmente, para ofrecer la certidumbre de que el motivo conyugal, aun de ser una adición posterior a la historia originaria, deba haberse añadido mucho antes de esa época. Su omisión en la pintura de Delfos no puede deberse a que no hubiese sido inventado todavía: el famoso relieve de Orfeo y Eurídice (lám. 3) pertenece, cuanto más tarde, a comienzos del siglo IV a. C. Tanto Eurípides, en el siglo V, como Platón en el IV hablan del descenso de Orfeo en busca de su esposa. Ninguno de ellos la menciona por su nombre, y el testigo inmediato siguiente, el poeta alejandrino Hermesíanax, la llama Agriope, nombre ('de ojo o voz salvaje') que sienta bien a la ninfa o dríada tracia con la cual podía considerarse naturalmente que se había casado (Kern, *test.* 61). Eurídice ('que rige ampliamente') es un nombre que aparece por primera vez en la literatura en el lamento por Bión (siglo I a. C., Kern, *test.* 62), aunque uno o dos de los vasos suditálicos, que después de Hermesíanax proveen la constancia inmediata siguiente de Orfeo en el mundo inferior, la presentan en la pintura con ese nombre escrito junto a su efigie. La mayoría de ellos, empero, como Polignoto, muestran un Orfeo que bien puede suponerse situado como en su casa en el mundo inferior, sin necesidad de misión conyugal alguna que justifique su presencia.

Siguen a los alejandrinos los romanos, y solo en ellos, en poetas como Virgilio y Ovidio, encontramos el tema elaborado en la forma de una historia completa y circunstanciada. Tan súbitamente parece ocurrir esto, y tantos son los modelos alejandrinos de poetas tardíos perdidos para nosotros, que Gruppe (en el *Lexikon* de Roscher, 3. 1159) supone un poema particular alejandrino de baja época, hoy perdido, que haya fijado la leyenda en la forma en que florece en la época romana. [5]

La esposa de Orfeo, cualquiera fuere su nombre, era probablemente una ninfa o dríada tracia cuyo amor él ganó por la dulzura de su música. [6] Ella murió por mordedura de una serpiente, a la cual, según Virgilio, pisó mientras trataba de hurtarse a las solicitudes de un no deseado amante, Aristeo. Orfeo, tras ambular desconsolado y recurrir en vano a su lira en busca de consuelo, descendió finalmente por la puerta de Ténaro al reino de Plutón. Allí comenzó a tañer, y las sombras acudían en multitud en torno suyo como los pájaros acuden a un árbol frondoso al atardecer o en tiempo de tormenta. Las Euménides y Cérbero mismo se ablan-

daron, y la rueda de Ixión se detuvo. Así, logró que se escuchara su plegaria de conducir a Eurídice nuevamente de retorno al aire superior. [7] Es posible que en una versión de la historia lograra hacerlo. La referencia en la *Alcestis* (357 = Kern, *test.* 59) sugiere éxito más bien que fracaso, y Hermesíanax lo afirma positivamente así. Platón, en un diálogo lleno de fantasías que sería absurdo considerar como simplemente recogidas de una mitología existente, habla de su fracaso, pero no en la forma que nos es familiar. Dice que los dioses enviaron a Orfeo del Hades con las manos vacías, mostrándole solo un fantasma de su esposa en vez de darle la mujer misma, por la razón de que él era solo un músico de ánimo flojo, que trataba de bajar al Hades vivo, sin tener el valor de unirse a su amada del modo propio, muriendo (*Symp.* 179 *d* = Kern, *test.* 60). Ésta, al menos, tiene el mérito de ser una razón y no simplemente un tabú como lo es la prohibición de mirar atrás, que nos es familiar a todos. El elemento de tabú podría a primera vista considerarse indicio de un origen primitivo para esta parte de la historia, pero la creencia en mandamientos de este tipo no solo nunca se extinguió sino que además tuvo una vigorosa recrudescencia en las supersticiosas edades helenística y grecorromana. La historia del fracaso por mirar atrás, en consecuencia, bien puede ser una adición no adoptada universalmente en modo alguno hasta época alejandrina, si no inventada por los alejandrinos mismos. En todo caso, era un episodio muy apto para ser explotado según el espíritu romántico y patético que los alejandrinos fueron los primeros en poner de moda en la literatura, como lo prueba ampliamente el tratamiento del tema en las épocas subsiguientes. Una variante es la de que el tabú consistía en la prohibición de hablar (*Culex*, 291). [8] En la narración ovidiana, Orfeo hizo el intento de volver, pero encontró el camino cerrado por Caronte.

Tras la pérdida de su esposa y el período de duelo, durante el cual Virgilio y Ovidio lo presentan recorriendo las orillas del Estrimón, Orfeo eludió enteramente la compañía de mujeres, con lo cual no evitó la sospecha, tan a menudo formulada con respecto a los que viven como célibes, de tener otro desahogo para sus pasiones: para algunos, se convirtió en el originador del amor homosexual. Mención de ello se da en un poeta alejandrino (Fánocles = Kern, *test.* 77), y aunque Virgilio no lo repite, Ovidio, característicamente, inserta tres graciosas líneas sobre el asunto.

De la causa de su muerte hay varias versiones, aunque sobre el modo de ella no hay duda de cuál era la creencia más popular. Pausanias, en verdad, al tratar de ofrecer, junto a su propia opinión, alguna referencia a las "muchas cosas falsas" que creen los griegos, cita una historia de suicidio de Orfeo tras la pérdida de su esposa. [9] Otro relato se menciona en el epitafio de la tumba de Orfeo que se

mostraba en la ciudad de Dión, en Macedonia. Según él, Orfeo fue víctima del rayo de Zeus (véase n. 13). Pausanias también cita este relato, y agrega la falta a que se debió el castigo: Orfeo causó trastorno, de modo muy semejante a Prometeo, porque "en sus misterios enseñó a los hombres cosas antes desconocidas para ellos". Estrabón da cuenta de la tragedia por una conspiración entre aquellos de sus coterráneos que no aceptaban sus enseñanzas (citado al final del capítulo, p. 62).

Estrabón, por lo que sabemos, puede haber presentado una versión históricamente correcta al describir a un reformador religioso que perdió un poco el sentido de la medida y cuyo excesivo celo o ambición lo condujo a un fatal desenlace; pero, con todo, su versión no era la más comúnmente aceptada. En la tradición establecida, son las mujeres de Tracia quienes lo hacen su víctima. Sobre la causa de ello hay cierta divergencia de opinión. La dramática versión de Esquilo, que es la más antigua conocida, presenta a Orfeo como devoto adorador de Apolo, el dios solar (Kern, *test.* 113). Lo primero que hacía cada mañana era subir al monte Pangeo para saludar al sol. Con esto incurrió en la cólera de Dioniso, que estaba en tren de ganar la Tracia para su salvaje religión, y el dios envió contra él a sus frenéticas conversas, las Ménades. Éstas lo desgarraron en pedazos, como acostumbraban desmembrar animales en sus orgías, y como en las *Bacantes* de Eurípides descuartizan a Penteo (Kern, *test.* 113). Virgilio parece seguir a Esquilo al describir el asesinato como un acto de frenesí báquico:

> *Inter sacra deum nocturnique orgia Bacchi*
> *discerptum latos iuvenem sparsere per agros.*
>
> [Entre los ritos sagrados y la orgía de Baco nocturno
> dispersaron los miembros del joven por los vastos campos]

pero prefiere dar cuenta del furor de las Ménades de otra manera. La causa fue el desdén con que él las trató después de la muerte de Eurídice. Conón menciona que se negaba a iniciarlas en sus misterios (*test.* 115, p. 61 *infra*); y Pausanias, que seducía a sus maridos apartándolos de ellas. Fánocles da como razón los celos, y Ovidio, según hemos señalado, lo sigue.

Entre nuestras constancias más antiguas acerca de la leyenda de la muerte de Orfeo están las representaciones de los vasos pintados, que se remontan al siglo v a. C.[10] En ellos, nunca se figura a Orfeo desmembrado —se ha sugerido (Robert, *Heldens.* 1, p. 404, n. 3) que ello puede deberse a razones artísticas—, pero las enfurecidas mujeres aparecen provistas de un amplio surtido de armas apto para tal efecto. A veces se muestra solo una atacante, a veces más. Algunas están armadas con lanzas, algunas con hachas, algunas con piedras; otras, en su prisa se han apoderado de instrumentos

más domésticos, como hoces, manos de almirez y hasta asadores. Esto parece sustentar la versión de la natural cólera femenina más bien que la del divino mandato, la cual está mejor servida cuando se lo hace víctima de una orgía báquica. Virgilio puede combinar ambas versiones con la libertad de un gran poeta, pero Fánocles, que narra la primera historia, hace a las mujeres cumplir su venganza con espadas, no con las frenéticas manos de las Ménades. Que los pintores de vasos concebían como motivo del asesinato la seducción de los hombres y la indiferencia a los sentimientos de sus mujeres es cosa confirmada también por diversos ejemplos en que el tema del asesinato se combina con el del encantamiento de guerreros tracios por Orfeo con su lira (véanse fig. 4 y 5, y lám. 4).[11]



FIG. 4. La muerte de Orfeo. Vaso de figuras rojas.

El mitógrafo tardío a quien debemos la referencia a la pieza de Esquilo sobre la muerte de Orfeo añade que éste fue enterrado por las Musas, es decir por su madre y las hermanas de ésta. Muerto en Tracia, podían haberlo sepultado cerca del lugar o llevado los restos a las cercanías del monte Olimpo (véase n. 1). Pausanias dice que la tumba estaba cerca de la ciudad de Libetra, en el Olimpo. Un oráculo de Dioniso indicó a los libetrios que, si permitían que los huesos de Orfeo vieran el sol, la ciudad sería destruida *hypò syós* ['por un jabalí (σύς)']. Como era bastante natural, los libetrios hicieron poco caso de ello, y un día ocurrió que el sepulcro fue derribado y roto; a lo cual, el Σύς, uno de los

torrentes del Olimpo, salió de madre y arrasó la ciudad. Después de esto, los habitantes de la vecina ciudad de Dión recogieron los huesos y les dieron nueva sepultura. En Dión se mostraba la tumba todavía en tiempos del mismo Pausanias: "Si se deja Dión por el camino que va hacia la montaña, cuando se han recorrido veinte estadios se ve a la derecha una columna con una urna de piedra puesta encima. Según los relatos locales, la urna contiene los huesos

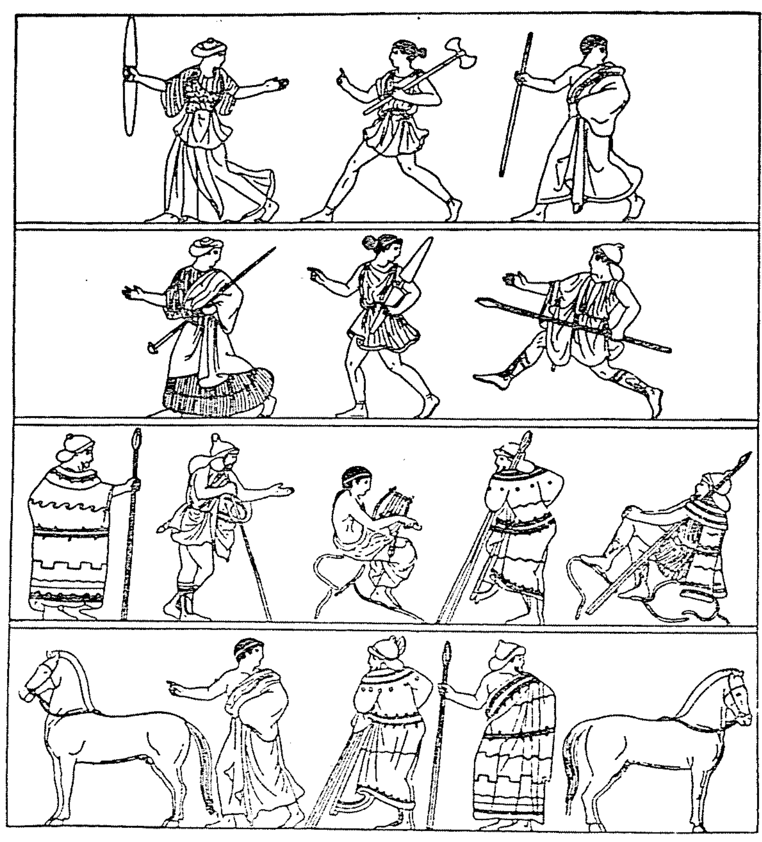


FIG. 5. Dibujo de un vaso de figuras rojas, de Nápoles. (Mitad superior) Mujeres disponiéndose al ataque. (Mitad inferior) Orfeo tañendo para hombres de Tracia.

de Orfeo." Pausanias, aunque conoce la versión de que Orfeo fue herido por un rayo, dice que el relato local de Dión y sus alrededores es el del asesinato a manos de las mujeres y los habitantes creen que el crimen fue cometido en las cercanías del lugar.[12] Pausianas era un viajero que visitó los sitios sobre los que escribía, de modo que resulta poco verosímil que la inscripción sepulcral

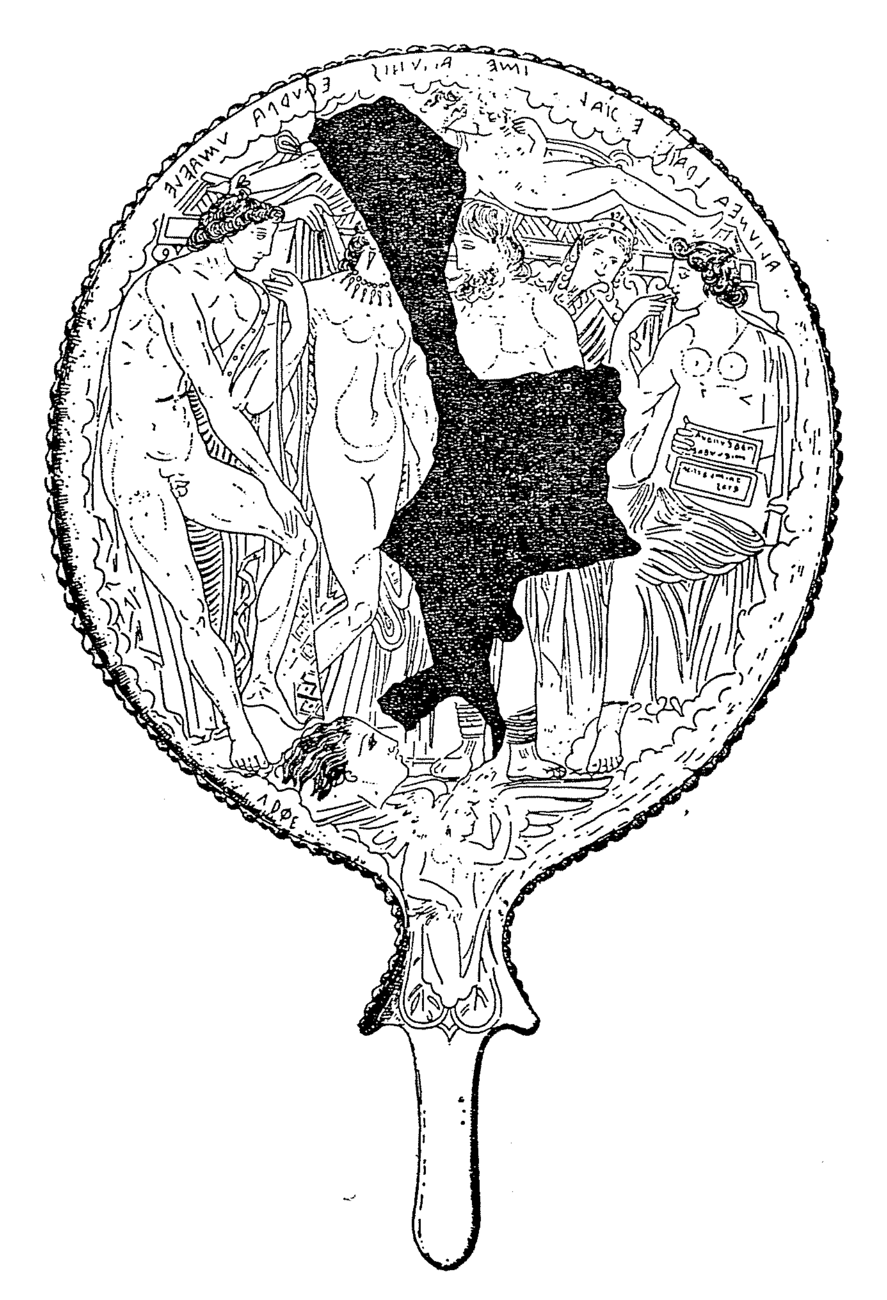


FIG. 6. Espejo de bronce de Chiusi.

fuera en realidad la que cita Diógenes Laercio, y que contiene una referencia al rayo de Zeus.[13] Según el relato de Conón (siglo I a. C.; Kern, *test.* 115, y cf. Harrison, *Prol.*[3] 467 y ss.), Orfeo fue enterrado por los tracios.

Más firmemente establecida estaba la pretensión de los lesbios de poseer por lo menos las partes más importantes de Orfeo y de haberle erigido un santuario en la isla. La forma de la leyenda con la cual Milton se muestra familiarizado en su *Lycidas* era también la más difundida en la antigüedad. La cabeza y la lira de Orfeo fueron arrojadas al río Hebro,[14] desde donde flotaron por la costa asiática hasta Lesbos, y la cabeza iba cantando. Los lesbios enterraron la cabeza, como dice Fánocles en su poema y como lo repite un paradoxógrafo del siglo III citando la obra de un historiador local. Según Luciano, en su tiempo se decía que el templo de Baco en esa isla había sido construido en el lugar mismo donde se había enterrado la cabeza. La lira, según la tradición, había sido dedicada en el templo de Apolo, "donde se conservó por largo tiempo". Filóstrato (siglo III d. C.) narra cómo la cabeza de Orfeo alcanzó dilatada fama como dadora de oráculos. Esto, en su tiempo, era solo una tradición del pasado. Su versión es que ese don profético fue suprimido por el mismo Apolo; al ver que se había infringido su privilegio, el dios sentó la planta sobre la cabeza mientras ésta hablaba, y dijo: "Abstente ya de lo mío, pues ya he soportado bastante tus vaticinios" (Fánocles = Kern, *test.* 77; Antígono de Caristo el Paradoxógrafo = *test.* 130; Luciano, *adv. indoct.* 109 y ss. = *test.* 118; Filóstrato, *Vida de Apolonio,* 4. 14 = *test.* 134 *fin.*) Según el relato de Conón (cf. *infra,* p. 63), la cabeza fue encontrada en la desembocadura del río Meles, cerca de Esmirna. Esto es interesante, si consideramos, como lo haremos luego, cuántos indicios hay que dirigen la atención hacia Anatolia cuando se piensa en el orfismo.

El arte antiguo proporciona una cantidad de interesantes ilustraciones del mito. Un espejo de bronce etrusco hallado en una tumba de Chiusi (Clusium), cuyo estilo sugiere situarlo a fines del siglo IV a. C., muestra la cabeza de Orfeo que mira desde el suelo, con los labios entreabiertos (fig. 6, y cf. el comentario en *Mon. d. Linc.* 30, 1925, 542 y ss.). Lo menciono en primer lugar porque es el único ejemplo con inscripción. Junto a la cabeza se lee (invirtiendo verticalmente la figura, y de derecha a izquierda) ΥΡΦΕ. Una serie de personajes están en torno escuchando, entre los cuales el joven sentado a la derecha anota los oráculos en tablillas. (La inscripción etrusca que figura en éstas no ha sido aún, infortunadamente, descifrada.) Con éste ha de compararse el dibujo de una *kylix* del siglo V (fig. 7, tomada de G. Minervini en *Bull. Arch. Nap.* 6 [1885], lám. 4). De nuevo tenemos la cabeza que profetiza

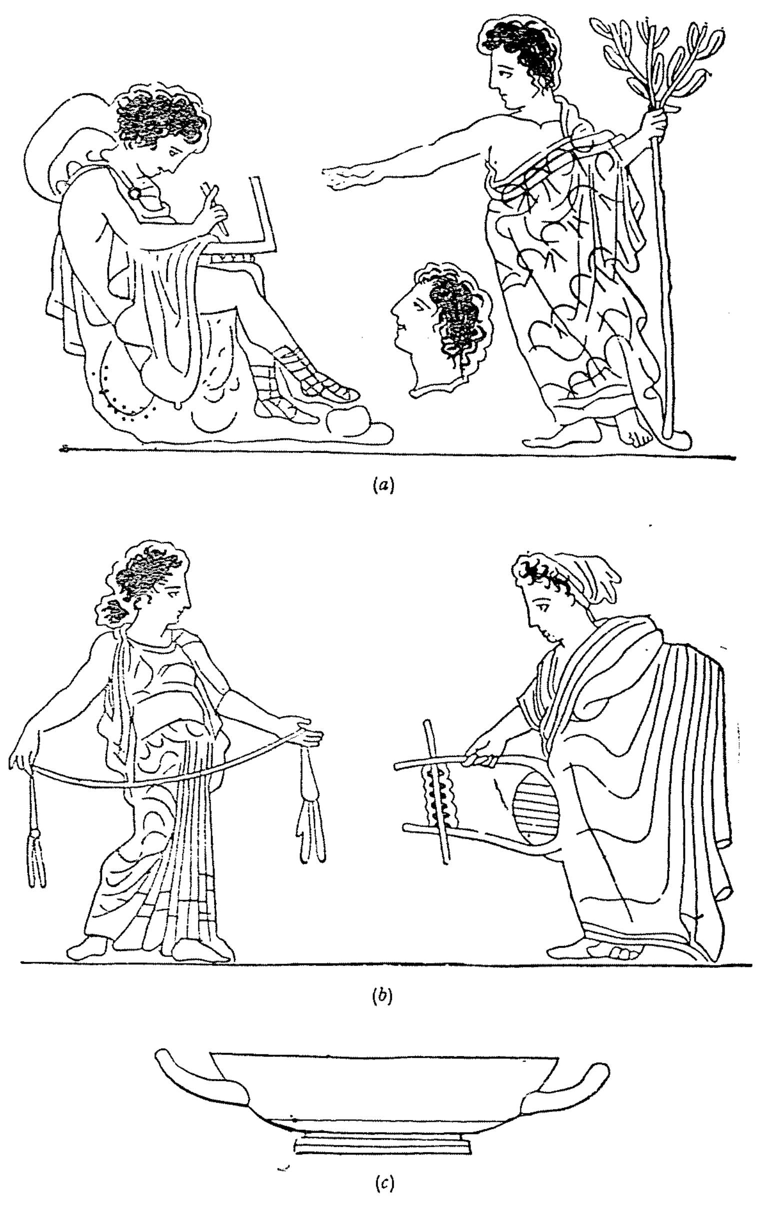


FIG. 7. Dibujos de una *kylix* de figuras rojas.

con labios entreabiertos y un joven sentado que escribe aplicadamente las respuestas en tablillas. A la derecha está de pie Apolo, y, aunque su actitud ha sido diversamente interpretada, lo más natural es referirla a la historia de su desaprobación: extendiendo la mano con ademán imperativo, está diciendo: "Abstente ya de lo mío." El reverso del vaso muestra el descubrimiento de la lira de Orfeo por dos mujeres lesbias. La amabilidad del profesor Cook me permite publicar por vez primera un vaso posesión suya, que muestra una escena similar (lám. 5). Es una hidria historiada en rojo, señalada por el profesor Cook como obra ática del último cuarto del siglo v a. C. Vemos allí la cabeza en la misma actitud de profecía, con Apolo de pie encima de ella, la sien coronada de lauro y una lira y una larga rama de laurel en las manos. La identificación de las mujeres representadas es más difícil. La de la derecha es probablemente la Pitia, que por el delicado ademán de su diestra parece simpatizar con el héroe y tratar de disuadir a Apolo de las severas medidas que se propone tomar. La de la izquierda está ceñida de pies a cabeza en χιτών y ἱμάτιον. La cabellera le cae sobre los hombros y tiene aire de gran cuita. Podría ser la madre de Orfeo, si no fuera que su tipo no corresponde al de ninguna de las Musas. Quizá el profesor Cook está en lo cierto al querer identificarla con la sombra de Eurídice. No hay asidero mitológico para introducirla en el oráculo de Lesbos, pero se necesitaba otra figura femenina para completar la composición del pintor, y, ya que su tema era Orfeo, Eurídice sería la que de modo más natural acudiría a su mente.

El oráculo de la cabeza de Orfeo es tema también del tallado de muchas gemas antiguas, comentadas por A. Furtwängler en *Antike Gemmen,* vol. 3, 245 y ss.

La reproducida en la fig. 8 pertenece también a la colección del profesor Cook. Es un tallado en una laja de calcedonia, de época helenística, y se asemeja a las ilustradas en lám. 20. 53 = lám. 22. 5 del vol. I de la obra de Furtwängler.[15]

La individualidad de Orfeo se resiste a ser eclipsada. Es ésta una conclusión segura de un estudio sobre el complejo carácter con el cual nos lo presentan los testimonios antiguos. Hay momentos en que Orfeo parece a punto de confundirse con Apolo el dios de la lira, y otros en que, al pensar quizá en su muerte, uno se pregunta si es solo una encarnación del Dioniso tracio. Pero siempre emerge como algo diferente, nunca del todo igual a ninguno de los dioses y, decididamente, más que una mera abstracción de cualidades divinas. La complejidad de su carácter, en verdad, ha inducido a veces a los estudiosos, tanto antiguos como modernos, a suponer que no es una sola personalidad sino dos o más. Lo primero que hay que hacer es describir ese carácter mismo.

Algunos aspectos de su carácter hemos conocido ya al señalar las fuentes de nuestro conocimiento y al relatar su historia. Uno, por lo menos, es tan conocido que poco necesitamos decir acerca de él: Orfeo es primero y ante todo el músico cuyas notas están dotadas de magia. Esquilo lo conoce como al hombre que encantaba con su canto toda la naturaleza (*Agam.* 1629 y s.). En esto no es único entre los héroes de leyenda, entre los cuales hay también figuras como Lino (a veces presentado como maestro de Orfeo, Diod. 3. 67. 2 = Kern, *test.* 43), Museo (habitualmente su discípulo, véase Kern, *testt.* 166 y ss.), Támiris de Tracia y Anfión de Tebas; pero, tal como Apolo no tiene serio rival entre los dioses por más que Hermes pueda haber inventado la lira, así también Orfeo entre los héroes era supremo en su arte. (Cf. Ateneo 14, p. 632 *c* = Kern,



Fig. 8. Gema helenística, de la colección del prof. A. B. Cook (Escala 2:1).

test. 46; en *testt.* 46 y ss. están reunidos pasajes que atestiguan los poderes musicales de Orfeo.)

En la mentalidad griega la música estaba estrechamente asociada a la magia, y para algunos el nombre de Orfeo se hallaba vinculado con encantamientos y hechizos. Durante mil años por lo menos fue un nombre utilizado para conjurar. (Cf. *supra,* pp. 17 y ss.).

Orfeo era el profeta de un tipo particular de religión mistérica, una modificación de los misterios dionisíacos. Sus enseñanzas estaban incorporadas en textos sagrados. Tal era la creencia de su antigüedad que, unida a su reputación como poeta, hizo a algunos considerarlo inventor de la escritura, mientras que otros le consideraban tan antiguo que no podían creer que hubiese escrito sus propios poemas (Kern, *test.* 123 [Alcídamas], 32 [Eliano]). Tan vigorosa era la intención religiosa de esos textos que a una mentalidad como la de Platón le parecía a veces incorrecto clasificarlos dentro de la poesía. El pasaje donde establece esta distinción es interesante. Se trata de *Protágoras* 316 *d* = Kern, *test.* 92: "En mi opinión, el arte didáctico es antiguo, pero aquellos entre los antiguos escritores que lo practicaron, por temor de lo odioso de ese nombre, se refugiaron

en un disfraz. Para este fin, algunos, como Homero, Hesíodo y Simónides, se valieron de la poesía, y otros de ritos religiosos y profecías; me refiero a la escuela de Orfeo y Museo."

El influjo de Orfeo estuvo siempre del lado de la civilización y de las artes de la paz. En cuanto a su carácter personal, nunca es un héroe en el sentido moderno. Su cualidad sobresaliente es la delicadeza, que a veces llega a la blandura. (Cf. *supra,* pp. 30, 32.) Está enteramente exento de atributos guerreros, en lo que difiere del dios arquero al cual tanto se asemeja en otros respectos. La atmósfera de calma que lo rodea difiere extrañamente, también, de los hábitos normales del dios montañés cuya religión adoptó. La música puede excitar tanto como apaciguar, pero los címbalos y tímpanos de una orgía frigia o tracia parecen al comienzo tener poco que ver con los dulces tonos de la lira órfica. El poder de la lira era de ablandar los corazones de los guerreros y volver sus pensamientos hacia la paz, así como podía subyugar hasta a las fieras. No solo animales sino también personas se reunían en su torno para escuchar el canto. En las pinturas de vasos que muestran esta escena, las expresiones que tienen los rostros de los oyentes no dejan duda en cuanto al efecto de esa música (lám. 6). Esto se refleja en la afirmación de un autor tardío, de que Orfeo "por su tañido y su canto se ganó a los griegos, cambió el corazón de los bárbaros y dominó las bestias salvajes" (ps.-Calíst. 1. 42, 6. 7 = Kern, *test.* 144). Hizo que los hombres abandonaran las fiestas antropofágicas, logro que en tiempos grecorromanos se atribuía a muchos dioses, sin mayor discriminación; pero para Orfeo la atribución puede localizarse ya en el siglo V a. C. (véase cap. II, n. 6). También enseñó a los hombres las artes de la agricultura y de este modo inclinó su naturaleza hacia la delicadeza y la paz. Temistio, que vivió en el primer siglo del imperio bizantino pero era celoso lector de Platón y Aristóteles, escribe: "Aun las iniciaciones y ritos de Orfeo no estaban sin conexión con el arte de la agricultura. Ésta es, en efecto, la explicación del mito cuando lo presenta encantando y morigerando los corazones de todos. Los frutos cultivados que la agricultura nos ofrece tienen un efecto civilizador sobre la naturaleza humana en general y sobre los hábitos de los animales; y las pasiones animales de nuestro corazón son así extirpadas y hechas inocuas" (Tem. *Or.* 30, 349 *b* = Kern, *test.* 112).

Orfeo no era considerado como dios sino como héroe, en el sentido de alguien que, por su parentesco estrecho con los dioses, tenía ciertos poderes sobrehumanos, pero que había de vivir el lapso de vida ordinario y morir como cualquier otro mortal. La tumba se consideraba como sitio sagrado (con toda probabilidad, habría más de una), y allí se celebraba un culto al héroe. En general, tal culto se distingue muy netamente del culto a un dios.

El culto de los santos ofrece un paralelo útil. Probablemente nunca, y con seguridad escasamente, Orfeo fue venerado como un dios.[16] Empero, era esencialmente un profeta y sumo sacerdote. Esto hace particularmente interesante la cuestión de sus relaciones con los dioses. Además, estas relaciones aparecen un tanto extrañas cuando se las considera en detalle.

Podemos dejar bien en claro lo que llamaríamos el punto más importante para quien desea conocer los hechos sobre la religión griega clásica. A la pregunta: "¿Cuál era el dios de la religión órfica?", no puede haber sino una respuesta: "Dioniso". Orfeo fue un fundador religioso, y la religión que fundó era una especie particular de religión báquica. Ésta sigue siendo una respuesta correcta pese a las restricciones que deben imponérsele en seguida. Ante todo, no deben olvidarse las observaciones formuladas al comienzo del capítulo anterior. No solo existían otros dioses (y los textos órficos incluyen una teogonía), sino que se les reconocía su derecho a plegaria y sacrificio; pero Dioniso era el centro. En segundo lugar, Dioniso, como muchas otras deidades, era πολυώνυμος, es decir, venerado bajo diversos nombres, y también con muchos diferentes epítetos. Los nombres y epítetos de un dios, aunque a veces oscuros, pueden revelar muchas cosas, por ejemplo los aspectos de la vida que constituyen su jurisdicción particular, o el hecho de que entre algunos grupos de creyentes ha usurpado el culto que antes se rendía a otra deidad en el mismo sitio. En el curso del tiempo, un dios puede acumular una multitud de tales títulos, que no dejan duda de su origen heterogéneo, sin por eso perder necesariamente su unidad a los ojos de los adoradores.

Ciertamente, desde los tiempos de Heródoto la religión órfica era báquica. Empero, hemos visto que Orfeo mismo dista mucho de ser una figura báquica. Si predicó la religión de Dioniso, al mismo tiempo la reformó. La tradición sitúa su patria en la religión desde la cual el culto dionisíaco se difundió por toda Grecia, pero hay relatos que sugieren que las relaciones entre ambos no fueron siempre pacíficas. La única leyenda que muestra un notable paralelo entre los dos es la de Orfeo muerto por descuartizamiento, tal como se decía que Dioniso había sido descuartizado por los titanes y como su símbolo era desgarrado por los adoradores durante las orgías báquicas; y esto estaba vinculado en la mente de los griegos con la idea de una acerba enemistad entre ambos, pues la tradición dice que el desmembramiento de Orfeo fue ejecutado por orden de Dioniso. Este incidente nos recuerda que Orfeo no solo no era semejante a Dioniso, sino que en muchos aspectos era además similar a otro dios, con el cual estaba estrechamente relacionado: Apolo. En la leyenda, *los celos por haber sido descuidado en favor* de Apolo fueron lo que motivó a Dioniso a ordenar el asesinato.

Orfeo, en sí mismo, tiene muchos caracteres apolíneos: su música, su calma y su aspecto civilizado. Una estatua romana de época republicana tardía encontrada en el Esquilino (probable pero no seguramente del monumento de una corporación de flautistas) lo muestra, por una vez, de un tipo completamente apolíneo, como un joven desnudo coronado de laurel y tañendo la lira (lám. 7). La estatua podría muy bien ser tomada por un Apolo, de no ser por los animales y pájaros que de la manera conocida se apiñan en torno suyo e inclusive se posan en sus rodillas.[17] Es digno de mención que también de la música de Apolo se decía que congregaba en torno de él las bestias salvajes; véase la oda coral a Apolo en Eurípides, *Alc.* 578 y ss. Esto pone, en verdad, a ambas figuras en conexión estrecha. Además del aspecto apolíneo de su naturaleza, debe mencionarse su frecuente relación con Apolo en el mito. Otros ejemplos se encuentran fácilmente, aparte de la leyenda utilizada por Esquilo según la cual Orfeo incurrió en la cólera de Dioniso por su asidua veneración de Apolo-Helio. La tradición de que Apolo era su padre no era la prevaleciente en la época clásica, pero en Píndaro Orfeo es "enviado por Apolo".[18] El relato según el cual este dios, celoso de sus derechos, puso fin a la exitosa carrera oracular de la cabeza de Orfeo en Lesbos revela un tipo de rivalidad que evidentemente se debe a funciones muy íntimamente relacionadas. Los dones de poeta y vidente iban casi a la par, como lo muestra la historia del latín *vates,* y Orfeo era también un profeta, talento que siempre perteneció por excelencia a Apolo. Como "compañero de Apolo" (Ἀπόλλωνος ἑταῖρον) aparece en la inscripción métrica copiada de un zócalo que se ve en Tracia.[19]

Es bueno tener presente, antes de dejar este punto, que Apolo y Dioniso, pese al persistente antagonismo de sus caracteres y del espíritu religioso representado por cada uno de ellos, no siempre estuvieron separados en el pensamiento de los griegos, ni sus cultos se mantuvieron estrictamente aparte. Esto se ve especialmente en la más famosa de todas las sedes cultuales griegas: en Delfos. Entre los dioses a quienes se consideraba que Apolo había suplantado en el santuario se menciona a Dioniso, y el oráculo délfico servía de medio de difusión para la adoración de esta divinidad. Esta alianza significaba una modificación para los dos tipos de culto, aunque la diferencia entre ambos era demasiado radical para que pudieran fundirse nunca.[20] Ello no impidió a la flexible mentalidad griega asociar a ambos en el culto, y así, por un paso más fácil para ellos que para nosotros, dirigirse a los dos, en algún momento, como si fueran uno. Un retórico tardío (ya en la era cristiana) dice, dirigiéndose a Apolo: "en Delfos te honoran con doble título, llamándote Apolo y Dioniso"; pero no necesitamos ir más allá de la era clásica para encontrar un ejemplo. Un frag-

mento de Eurípides contiene esta invocación: "Señor Baco a quien es caro el lauro, Peán Apolo, dulce músico".[21] Esta unión fue obra de Delfos. Los órficos nunca tuvieron el poder de llevarla a cabo, pero era su propósito fomentarla, y en su literatura sincretista identificaban a ambos dioses manifestando que ambos eran igualmente Helio, el Sol. Helio = dios supremo = Dioniso = Apolo (cf. Kern, *Orpheus,* 7). Así por lo menos dicen los autores tardíos. Olimpiodoro (*O.F.* 212) habla de "Helio, que según Orfeo tiene mucho en común con Dioniso por medio de Apolo", y según Proclo (*O.F.* 172), "Orfeo hace a Helio en gran medida igual a Apolo, y venera la sociedad de estos dioses". Helio y Dioniso aparecen identificados en versos órficos (*O.F.* 236, 239).

En vista del interés en la vida póstuma, que es rasgo tan prominente de la religión órfica, y de la leyenda del descenso de Orfeo al reino de las sombras, uno esperaría encontrar una estrecha conexión entre él y los dioses subterráneos, Plutón y Perséfone. Sin embargo, de hecho, sus relaciones con ellos parecen haber sido puramente externas. Él intercede y tiene influencia ante ellos, pero no hay constancia de una creencia en que fuera su sacerdote o representante, ni rasgos en su carácter que puedan hacernos sospechar alguna antigua identidad con Plutón. Es decir, nada sugiere las íntimas relaciones, difíciles de desentrañar y apreciar, que lo unen con Dioniso y con Apolo. Gruppe (Roscher 2. 1108) puede mencionar solo uno o dos ejemplos de una conexión cultual en sitios como Ténaro, conexión que podría inclusive ser resultado de la leyenda del descenso. Aparte de esto, están solo las teorías de que su nombre pueda estar relacionado con ὄρφνη, 'oscuridad' (una de las muchas etimologías sugeridas) y de que Eurídice, 'la que rige ampliamente', pueda ser un título de Perséfone. Ambas hipótesis son dudosas.[22]

Bien puede considerarse imposible decidir cuáles eran las conexiones religiosas originarias de Orfeo en la Tracia prehistórica. La más probable es la teoría que hace de él una figura de la religión apolínea, sacerdote o, de alguna otra manera, satélite del dios. Más tarde, Orfeo, o los que lo seguían o creían en él, abrazaron el culto establecido en Tracia, el de Dioniso. De este modo lo modificaron y civilizaron considerablemente por la adición de algunos rasgos apolíneos y de otros que eran originales y pueden solo llamarse órficos. Tendremos más que decir acerca de esta secuencia de sucesos antes de terminar el capítulo.

El carácter de Apolo en época histórica le da más que a ninguno el derecho de ser llamado el dios típico de los griegos. Podemos decir que también su historia justifica ese título, pues donde y cuando quiera le hayan descubierto los griegos, ya estaba con ellos, con toda probabilidad, cuando, en algún momento del segundo

milenio a. C., vinieron del norte para dominar a los pueblos originarios de la península.[23] Comparado con su culto, el de Dioniso, en su forma panhelénica, aparece como una intrusión tardía. Decimos en su forma panhelénica, pues es difícil penetrar lo bastante lejos en las nieblas de la antigüedad para decidir desde cuándo se lo conocía en tierra griega o a qué pueblo pertenecía originariamente. Sea cierta o no la teoría que ve su origen en Beocia oriental y Eubea, de donde habría sido llevado a Tracia por colonos de época temprana,[24] en Tracia fue donde primero adquirió importancia más que local y de Tracia se lanzó a la conquista de Grecia en tiempos históricos, de modo que a los ojos de los griegos históricos Tracia era su país de origen. Por lo tanto, si se tratara de la religión de Grecia propiamente dicha, parecería tanto más probable la tesis de que la religión órfica resultó de una atemperación del culto dionisíaco por contacto con el de Apolo; ello estaría en consonancia con la imagen de una religión salvaje y bárbara que seduce la fantasía de un pueblo más civilizado, pero que inevitablemente queda remodelada para adaptarse a esta cultura, más avanzada y en muchos aspectos diferente. Argumentos de este tipo se derrumban si seguimos la pista de Orfeo como fundador religioso, remontándonos a través del tiempo hasta su patria original, en Tracia. Allí, según los griegos lo veían, también Dioniso estaba en la suya, y es por lo menos posible que estuviera establecido allí con antigüedad suficiente para excluir una secuencia de sucesos como la que ocurrió en Grecia histórica. Así, la cuestión de si el dios más reciente es Dioniso o Apolo no puede, hasta donde llegan nuestros conocimientos, ni corroborar ni destruir la teoría de que Orfeo tuviese origen apolíneo. Con todo, queda como una tesis verosímil, según la sostiene E. Gerhard,[25] que Orfeo fuera originariamente una figura de un culto puramente apolíneo, que se mantuvo libre de contaminación pese a la religión báquica orgiástica de las tribus tracias vecinas. Gerhard considera la posterior identificación de la religión órfica con la dionisíaca como el resultado natural del original *Tiefsinn* ['sentido meditativo de profundidad'] de lo órfico y la supremacía creciente de lo dionisíaco. La religión que así iba adquiriendo difusión entre los griegos se aliaría naturalmente con los elementos mejores y más elevados de la doctrina antigua.

Si se piensa en Orfeo como originariamente heleno y convertido en tracio por una tradición que solo fue ganando terreno en el siglo V a. C., se hace aún más fácil y natural creer en su conexión primaria con Apolo. Quienes así lo consideran traen a colación, como prueba, los vasos del siglo V que lo muestran con vestiduras griegas y que destacan este atuendo, como Kern (*Orph.*, p. 15) lo señala, mostrándolo en contraste con los ropajes tracios de los personajes que lo rodean (lám. 6).[26] Extraigamos nuestras propias conclusio-

nes de estos mismos hechos. Orfeo está en atuendo griego, pero con tracios en torno. Por lo tanto, ¿dónde está Orfeo? En Tracia. Los vasos, como se nos señala con acierto, son valiosos como ilustraciones de una creencia sobre Orfeo más antigua que la reflejada en las pinturas y textos que lo presentan como tracio; pero debemos hacer uso de todo lo que nos dicen. Orfeo no es ni un tracio ni tampoco un heleno que vive apaciblemente en su tierra. Es un heleno que vive en Tracia. Los vasos no nos dicen cómo llegó allí, pero el hecho de su presencia significa mucho, especialmente si consideramos qué buen paralelo representa este dato con respecto a la historia narrada en la tragedia de Esquilo. En los vasos lo vemos rodeado de extranjeros, con los cuales su apariencia ofrece el más vivo contraste, aunque su música logra modificarles las intenciones posiblemente hostiles. En la pieza esquiliana, lo vemos entrar en conflicto con el dios de esa población, el Dioniso tracio, cuya religión, aunque pueda haberle costado la vida, logró suavizar, según lo muestra la historia subsecuente, como en las pinturas suaviza el espíritu de sus veneradores. Es difícil liberarse de esta imagen de Orfeo como originariamente un misionero del espíritu helénico en un país cuya religión, como el resto de su cultura, era bárbara e irrefrenada. Su actividad se sitúa en Tracia, y la religión cuyas posibilidades de reforma captó y explotó era tracia también. ¿Es sorprendente, entonces, que la tradición posterior haya hecho de él un tracio? Ir más lejos de lo que hemos tratado de llegar aquí es entrar en el terreno de la mera conjetura. Orfeo o (para recordar que no nos comprometemos a creer en su existencia) el espíritu representado por ese nombre puede haber ido hacia el norte con colonos de Tesalia o de Beocia; o quizá fue un invasor que, bajando desde el país originario de los helenos, permaneció en Tracia para propagar las ideas religiosas que inflamaban su ánimo, habiendo sido, en su patria del norte, adorador del dios de un pueblo aún más septentrional: el Apolo Hiperbóreo. Poco puede aprovechar seguir especulando sobre este asunto.

Por escasas que sean, no debemos ignorar las constancias de que desde fecha temprana existía una alianza entre el culto apolíneo y el dionisíaco. En la *Odisea*, el vino dulce como la miel con que Odiseo embriagaba al Cíclope le había sido dado como presente por un tal Marón, en Ísmaro (Tracia), la posterior Maronea. Homero llamaba a este Marón sacerdote apolíneo y dice que vive en la gruta de Apolo (*Od.* 9, 197 y ss.). Y, sin embargo, en ese pasaje, es el dispensador del divino licor de las uvas, y Evantes, a quien Homero designa como su padre, es señalado por el escoliasta (*ad loc.*) como hijo de Dioniso. En otros lugares, por ejemplo en Eurípides (*Cíclope*, 141 y ss.), Marón mismo es hijo de Dioniso y tiene por ayo a Sileno. Macrobio, en un capítulo pleno de interesantes citas destinadas a

probar la identidad de ambos dioses (l. 18), menciona que en Tracia ambos eran adorados como uno.

Hasta ahora hemos procedido según el supuesto tácito de que por haber venido Orfeo originariamente, y en tiempos prehistóricos, de Tracia lo mismo ha de valer para el fenómeno conocido como religión órfica. Pero no es necesariamente así. La religión órfica, cuyos rasgos describiremos en los capítulos siguientes, no parece haber existido antes del siglo VI a. C., y aparece por primera vez en Italia meridional o en Atenas. Esto hace muy atractiva la tesis, tan bien defendida por el profesor Boulanger, de que Orfeo existió mucho antes del orfismo. En Italia, en el siglo VI, había sectas que practicaban una forma de religión mistérica, la cual tenía mucho en común con el credo pitagórico. "Se ven fácilmente las razones que llevaron a los *thíasoi* preórficos de Italia meridional a buscar el patronazgo de Orfeo. En vez de deificar al fundador de la secta, como hicieron los pitagóricos, querían dar a su doctrina la apariencia de una antigüedad de siglos. Y no podían haber elegido más venerable autoridad que la del inspirado teólogo al cual se creía muy anterior a Homero y tenía en la época, por una singular combinación, la doble autoridad de la antigüedad y de la presencia viviente." (A. Boulanger, *Orphée*, 1925, pp. 30 y s.) Quizá encontraremos también razones más definidas para esta adopción (cf. *infra*, pp. 221 y s.).

Nadie sugeriría que una figura como Orfeo no tuviera ninguna conexión religiosa de ningún tipo, y esa opinión del profesor Boulanger concuerda bien con la teoría del origen apolíneo. Por lo tanto, si resumimos lo que hemos venido diciendo, resulta algo que es coherente en sí y no violenta los testimonios antiguos. Orfeo era un héroe tracio estrechamente asociado con el culto de Apolo y, por lo tanto, en sus días tempranos estuvo en conflicto con el preeminente culto tracio de Dioniso, tipo de religión esencialmente diverso. Se lo concebía como una figura de paz y calma, como autor de una música con cualidades mágicamente apaciguadoras.[27] Como cantor era también un *theológos*, es decir, su canto versaba sobre las cosas divinas: los dioses y el universo. Fue adoptado como fundador y maestro por sectas místicas, probablemente hacia comienzos del siglo VI. Los jefes de estas sectas a veces no vacilaron en asumir ellos mismos el antiguo nombre y componer así poemas religiosos, ello abiertamente y sin intención de engañar. A veces los textos sagrados se creían realmente obra del adoptado fundador de la secta. Los dioses venerados por esos devotos itálicos eran ctonios, y la religión llegó a identificarse en Grecia, por ese tiempo, con el culto del Dioniso ctonio. Hay plena evidencia de la interacción de las religiones apolínea y dionisíaca aun antes, y parte de esta obra reconciliadora bien puede haberse atribuido ya a uno tan adecuado para

actuar como mediador; uno que, si bien sacerdote y profeta de Apolo, siempre había tenido, en primer lugar, un rasgo de misticismo (más apto para ser satisfecho por una religión dionisíaca purificada que por Apolo), y, en segundo lugar, era considerado familiar de Dioniso, ya que habitante de su país. Las relaciones de Atenas con Italia meridional eran estrechas, y apenas puede darse una opinión sobre un punto de detalle como el de si la primera religión órfica surgió en uno u otro sitio (véase *infra*, pp. 220 y s.). Podemos decir, pues, con Aristóteles en uno de sus raros momentos de modestia, que adoptar esto como hipótesis está de acuerdo con el buen sentido, aunque las palabras "necesariamente verdadero" puedan dejarse para otros de más poderosa inteligencia. Por supuesto, si consideramos que la religión órfica surgió lejos de Tracia y mucho después de Orfeo, no por eso negamos la mezcla de elementos tracios en las creencias órficas. Incluso si quienes la adoptaron no tenían en la época conexión con la tierra de origen, no pudieron, ante todo, tomar a Orfeo como patrono y a Dioniso como dios de haber estado su religión en antagonismo con la tracia, ni, habiéndolo hecho así, pudieron haber evitado la infiltración creciente de elementos tracios en su religión con el transcurso de los siglos.

Algunos pueden pensar que este cuadro tiene en demasía el aire de una fría deliberación, de obra de comité, para ser históricamente probable; me refiero a la hipótesis de que ciertas sectas ctonias adoptaran a Dioniso como dios, pero purificaran y exaltaran su religión orgiástica introduciendo como sacerdote y mediador a Orfeo. A esos críticos puede recordárseles la práctica de la Iglesia cristiana antigua de asumir las fiestas paganas y legitimarlas adscribiéndolas a santos, y los motivos que llevaron a este procedimiento. En una época en que el culto de Dioniso se difundía como un incendio por toda Grecia, tendría naturalmente particular atracción para los adherentes a cultos ctonios ya existentes. Las similitudes eran obvias, pero, al mismo tiempo, los excesos de una orgía dionisíaca bien podían resultar repelentes para algunos espíritus sensitivos entre las antiguas sectas. Viendo la imposibilidad de hacer que sus seguidores abandonaran al nuevo dios, habrían procurado encauzar esa devoción por mejores canales aceptando y haciendo al calmo y civilizado Orfeo un profeta de Dioniso mismo. Suponiendo los sucesos tal como los hemos imaginado, éste es el tipo de motivo que debía haber llevado a la adopción del personaje.

Difícilmente podría reflexionarse sobre los testimonios acerca de la historia y el carácter de Orfeo que hemos presentado sin que de alguna manera despuntara en nuestro pensamiento la cuestión de su posible existencia histórica. Ésta es una cuestión que siempre será decidida por el temperamento del lector más bien que por estricta deducción derivada de inequívoca información antigua.

Las fuentes de nuestro conocimiento de esa época y lugar son demasiado oscuras y turbias; pero, para tomar una decisión, vale más tener en cuenta la información que existe, y podemos tratar de presentar el problema imparcialmente tal como surge de las constancias ya consideradas. En favor de su existencia histórica está su individualidad. Esperamos haber mostrado algo que sentimos como cierto: que su figura se rehúsa a dejarse confundir con la naturaleza de ninguno de los dioses conocidos: Apolo, Dioniso, ni siquiera, nos atreveremos a añadir, los dioses del mundo inferior, de un modo que sugiera su ser como pura proyección humana de alguno de ellos. Podría decirse en verdad que esta complejidad de carácter, que hace imposible asirlo o identificarlo con uno cualquiera de los dioses aunque parece compartir los atributos de muchos de ellos, va tan lejos que merece el nombre, no de complejidad simplemente, sino, para decirlo crudamente, de mezcolanza. Ningún ser humano pudo poseer semejante carácter, y Orfeo, en vez de ser el débil reflejo de algún dios, era quizás una hipóstasis de cualidades tomadas de varios. Por supuesto, hemos de admitir en seguida que el carácter de Orfeo creció como una bola de nieve con el paso de los siglos. Mucho se le añadió en la época clásica, cuando era el fundador reconocido de una religión altamente desarrollada.[28] Cuando en el curso del tiempo esa religión estuvo sujeta a todos los influjos de un helenismo ampliado, Orfeo se adaptó al cambio. Aun en las formas más antiguas conocidas de su carácter, el elemento mágico es prominente. Esto, empero, no ha de impedirnos creer en su humanidad, si así lo queremos. Si la atribución de dotes mágicas fuera realmente un impedimento, deberíamos dudar de la existencia real de Pitágoras, y no solo de él, sino también de Platón y de Virgilio.

En la historia de Orfeo que hemos delineado hay un elemento que no ha recibido mucha atención de los comentaristas. Poco se ha dicho nunca sobre las relaciones de Orfeo con las mujeres. Podría llamarse a esto el elemento de misoginia en la leyenda órfica. Esa misoginia activa era una parte del carácter de Orfeo, y que no fue simplemente la pasiva e inocente víctima del loco frenesí de las Ménades es un hecho acentuado de muchas maneras por leyendas que nos están atestiguadas desde época alejandrina. Las pinturas de vasos presentan vivas sugerencias de que las mismas leyendas eran corrientes en el siglo v a. C. Ya antes nos hemos referido a ello: la elección de solo hombres para formar su auditorio y el carácter doméstico de las armas con que las mujeres lo atacan hacen claro que Orfeo no asume el papel de víctima de una orgía báquica. La sencilla historia que los requisitos de la tragedia impusieron a Esquilo puede no haber sido la única versión de que disponía. Por supuesto, no excluye a la otra, pues la negativa a venerar al Dioniso tracio, con los ritos que ese culto exigía, es un corolario muy

natural del antifeminismo; y así puede entenderse tanto mejor la disposición de las mujeres para convertirse en instrumentos de una venganza divina.

Este personal antagonismo de Orfeo con respecto a las mujeres, y el resentimiento de éstas que condujo a su muerte violenta, se presentaban como fundamento para prácticas corrientes en tiempos históricos. En la versión de la leyenda que trae Conón, Orfeo mostró dicho antagonismo negándose a permitir a las mujeres participar en los ritos que enseñaba, y al final Conón menciona que la entrada al sagrado precinto que rodeaba el santuario de Orfeo estaba estrictamente vedada al sexo femenino (p. 62, *infra*).[29] Análogamente, la práctica del tatuaje entre las mujeres tracias se atribuía al castigo infligido a ellas por sus maridos a causa de la muerte de Orfeo. Para Plutarco, en verdad, haber llevado el castigo tan lejos muestra cierta falta de proporción: "No encontramos causa para elogiar a los tracios por haber marcado a sus mujeres hasta el día de hoy para vengar a Orfeo".[30]

Podemos comparar éste con otros ejemplos de respeto a los prejuicios de un héroe en tiempos posteriores. Rohde (*Psyche*, trad. ingl., p. 134 y n. 107 de p. 153) menciona varios; por ejemplo, a ninguna mujer se permitía acercarse al bosquecillo sagrado o a la tumba del héroe Eunosto, en Tánagra. Rohde destaca con razón el hecho de que los héroes son, con la mayor frecuencia, personajes históricos y esta constancia de características comunes con otros héroes podría emplearse como argumento en favor de la real humanidad de Orfeo.

Como tal, empero, sería difícil de defender. No solo el ejemplo del tatuaje muestra cuán fácilmente historias de este tipo pueden ser puramente etiológicas, sino que además la institución de ritos exclusivos para un solo sexo y la división de los sexos en dos campos hostiles es un conocido hecho de la vida primitiva, del cual la misoginia de Orfeo es, sin duda, un reflejo posterior. Con todo, la tradición presenta, por cierto, rasgos peculiares (ausentes, por ejemplo, en el mito de Penteo), que hasta cierto punto debilitan su carácter etiológico. Éste sería mucho mayor si las mujeres hubiesen estado efectivamente excluidas de los ritos órficos en los tiempos históricos, pero, si hemos de creer a Plutarco (*Alejandro*, cap. II), tomaban parte activa en esos ritos como en todos los tipos de religión dionisíaca.

Esta visión aislada del carácter de Orfeo, tal como hasta ahora la hemos formulado, no es la única constancia que debe tomarse en cuenta para decidir la cuestión que nos ocupa, a la cual podemos dedicar unos párrafos más antes de cerrar este capítulo. Hay dos clases de testimonio: primero, nuestras propias deducciones a partir de lo que se conoce sobre su historia y carácter, y segundo, las

opiniones de los autores antiguos sobre ese punto. Con respecto a lo primero, los métodos clasificatorios de los mitologistas parecen haber delimitado las posibilidades entre las cuales hemos de escoger al tratar de determinar la naturaleza de una figura legendaria. Probablemente será lo más sensato limitarnos a las divisiones que ellos han descubierto. El peligro de que los firmes y rígidos métodos del clasificador puedan conducir a errores no radica en esa limitación, sino en ignorar la posibilidad de que la misma figura haya podido pertenecer en determinada época a varias clases a la vez. Si decimos que lo que indagamos no es el carácter de *x* en determinada época, sino el *origen* de *x*, la respuesta puede ser que, si nos remontamos al origen, no existirá precisamente ninguna persona como el *x* que conocemos, por ejemplo, por una tragedia del siglo v a. C. y testimonios posteriores. Si seguimos esa parte de la historia que dice que mató un dragón y después se casó con la princesa cuya vida había salvado con su hazaña, exclamaremos triunfalmente que es un invento de la imaginación popular, una criatura de puro *Märchen*. Pero quizás hay alguna acción atribuida al héroe, digamos un rasgo realista de conducta, que no tiene paralelo en tales consejos: ¡ah!, entonces es, después de todo, un príncipe histórico de tiempos de antaño; este hecho puede ser demostrado de algún otro modo, por ejemplo por constancias arqueológicas. Por lo tanto, había un personaje histórico llamado *x*. Por cierto, decimos convencidos, pero ésa no es, empero, una respuesta completa a la cuestión de a qué clase de figura legendaria pertenece el *x* que conocemos, el héroe de una pieza de Sófocles, la persona a quien Platón cuenta una historia. Debemos ser más explícitos acerca de los hilos que se cruzan aquí.

En el presente caso, puede que esto llegue a resultar solo una digresión, pero inclusive un breve y cauteloso merodeo por esas regiones peligrosas es lo mejor para obtener algún principio metódico. Por el momento, solo necesitamos advertir que un héroe griego pertenecerá probablemente a una o más de estas tres clases. Primero, puede haber surgido de la imaginación de mentes simples, que forjaban historias para sus niños o para su distracción mutua, una creación de cuento de hadas, habitualmente conocida por los mitologistas por su más genérico nombre alemán de *Märchen*. Segundo, puede haber sido un dios a quien el tiempo ha degradado al plano heroico. Tercero, puede ser un personaje histórico. Análogamente, las historias sobre él narradas pueden dividirse cada una en una o más de varias clases. Pueden ser fragmentos de historia cuyos restos se han perdido, cuentos de hadas, o mitos etiológicos. Este último término se emplea por lo menos en dos sentidos, no siempre diferenciados. El hecho que se trata de explicar puede ser un rito o una costumbre, practicada desde tiempo inmemorial por razones hace

mucho olvidadas, de modo que en tiempos históricos se da cuenta de ella por un mito ulteriormente inventado; o el mito puede ser resultado de la curiosidad primitiva del hombre acerca del universo. Tal o cual fenómeno atmosférico o estacional debía ser explicado, y ello se hizo, en una edad imaginativa y no científica, por la invención de una historia con personificaciones de las fuerzas intervinientes. O bien un héroe o una historia puede inventarse porque tal o cual ciudad o familia, o quizá una secta religiosa, habiendo alcanzado una posición influyente, desea adjudicarse la nobleza de una antigüedad de linaje. El héroe puede ser creado y su nombre forjado sobre la base del de esa comunidad, o puede ser un préstamo e inventarse un mito para establecer la conexión.

En siglos recientes, las teorías sobre el carácter originario de las figuras legendarias griegas se han seguido como olas, y cada ola, al llegar a su culminación, tendía a tragarse todos los héroes y mitos sin discriminación suficiente, aunque había muchos que no merecían ser incluidos simplemente porque la teoría fuera la favorita del momento. Si consideramos el estado presente de esos estudios, probablemente es legítimo decir que los días de la aplicación indiscriminada de teorías totalizadoras han pasado ya. La época actual ha visto demasiadas olas desintegrarse contra la firme ribera del buen sentido, y procede —única conducta razonable— a juzgar cada caso según sus propios méritos, no rechazando teorías previas sino tratando a cada una como una posibilidad digna de consideración y no como una certeza.

Esta breve mención de las posibilidades existentes, en principio, basta para dejar en claro que algunas son más relevantes que otras para el presente caso. Hay escaso elemento de *Märchen* en las leyendas de Orfeo, y nadie supondría, para una figura de tan íntimas e influyentes relaciones con la religión como Orfeo, por lo que conocemos, que siempre tuvo un *Märchen* como su origen ni una acumulación de motivos de *Märchen* en torno de ella. Si el profesor Rose está en lo cierto al considerar la pérdida de Eurídice como "un cuento muy antiguo", tendríamos en ello un cuento folklórico basado en la primitiva creencia en el tabú; pero esto es, por una parte, un detalle poco importante, sobre el cual no hay concordancia unánime en la historia de Orfeo, y por otra hemos expuesto razones para considerar, con otros autores, que se trata de una adición tardía. Estas razones, por lo menos, hacen incierto que sea un elemento temprano (véase *supra*, p. 32 y n. 8, Cap. III). En cuanto al viaje al Hades, éste, si es un viejo tema (y viajes similares están atestiguados entre pueblos primitivos), no es un ejemplo de *Märchen* sino de una creencia sinceramente profesada. En una sociedad primitiva, aquellos que contaban, o que hacían contar de sí, que habían visitado el reino de los muertos, creían firmemente en la realidad

de ese viaje, que era a sus ojos un viaje a otra parte del mundo físico. Pero tales descensos (*katabáseis*) estuvieron de moda en todas las épocas, y la adscripción de uno a un héroe cuando se había convertido en patrono de una religión cuyo mayor interés radicaba en lo escatológico da pie para sospechar, por lo menos, la antigüedad de esa parte del relato. El motivo conyugal para esa hazaña puede hacernos pensar en viejos cuentos, pero éstos estaban disponibles también para el narrador del siglo VII o VI que necesitaba un modelo, y el mismo hecho se atribuye a Pitágoras.

Si alguien prefiere creer que la historia de Eurídice contiene un elemento de *Märchen* (y, aunque nos hemos mostrado propensos a creer que no, no vemos cómo el término "prueba" tenga lugar alguno en esta discusión), no por eso ha demostrado que el origen del famoso Orfeo haya de buscarse en esa zona. Hay muchas historias más características de él que ésa, y ninguna de ellas, hasta donde podemos ver, se parece a un cuento folklórico. ¿Es Orfeo, pues, un dios decaído? De ser así, será probablemente uno de los espíritus de la vegetación dadora de vida que brota de la tierra. Las dos posibilidades pueden tratarse como una, pues todas las constancias que apuntan a su antiguo carácter de dios son, a la vez, constancias de su antiguo carácter de dios de la vegetación. Al discutir la hipótesis del dios decaído tenemos la fortuna de poseer, entre los muchos casos límites que siempre infestan estos campos de investigación, un ejemplo seguro que puede usarse para fines comparativos. Nadie negará que Jacinto era la deidad de la vegetación perteneciente a cierta localidad de época prehelénica. Huelga volver sobre las constancias acerca de esto, pero pueden mencionarse uno o dos puntos relevantes. Su muerte era el rasgo más prominente de la leyenda, como debe serlo siempre la muerte de una divinidad vegetal. Su tumba se mostraba bajo el altar de Apolo en Ámiclas, y, puesto que su culto como dios había sido suplantado a la llegada de los griegos por el de Apolo, su leyenda se adaptó a ello por medio de un mito tardío que hizo de Apolo el responsable de su muerte. La muerte de Orfeo es también de alta importancia, quizá la parte más importante de su historia y, además, según una versión ampliamente difundida, fue causada por Dioniso, dios del vino y, frecuentemente, de los frutos de la tierra en general. En la misma versión también (la de Esquilo), su muerte tomó la forma de un acto ritual, lo que sugiere su historia como etiológica, caso en el cual Orfeo sería el dios mismo, despedazado en sus propios ritos de acuerdo con la forma salvaje de comunión atestiguada por el nombre de "omofagia". Orfeo, pues, sería una forma de Dioniso mismo, o (para valernos de nuestra comparación con Jacinto) una deidad prehelénica de similar función, cuyo lugar fue usurpado por Dioniso, y este hecho histórico estaría representado en el mito

por la atribución de su muerte (la parte originaria y esencial del relato) a la instigación del dios usurpador.

Por otra parte, podemos decir, primero, que la comparación con Jacinto no nos lleva muy lejos. Ambos murieron, y para todo dios de la vegetación es necesario morir. Pero lo que tendríamos que probar no es esto sino la inversa: que todo el que muere es un dios de la vegetación; y la muerte es un fenómeno demasiado general para poder hacerlo. Además, debe admitirse que el nombre, evidentemente no griego, de Jacinto [*Hyákinthos*] fue una de las primeras cosas que llamaron la atención de los estudiosos y siempre se le ha dado el primer lugar entre las pruebas de su origen; y el nombre de Orfeo no es evidentemente no griego. Pueden citarse muchos experimentos etimológicos que han probado, a satisfacción de los especialistas, que es efectivamente un nombre griego. [31] Huelga volver aquí sobre lo que hemos subrayado constantemente: que Orfeo es un carácter mucho más pleno y multifacético que Jacinto. Más importante es recordar que Jacinto estaba vinculado en época clásica con un solo dios. Su culto fue reemplazado por el de Apolo, y, así, degradado a la categoría de héroe, se convirtió en el compañero de Apolo, a quien éste mató por error. También Orfeo era compañero y adorador de Apolo, por lo menos desde los tiempos de Esquilo hasta el de una inscripción que data quizás del siglo II d. C. Hemos manifestado nuestra opinión de que se trata de una conexión esencial y originaria, opinión fundada en la naturaleza enteramente apolínea de Orfeo. Por cierto, nada dionisíaco hay en él excepto su vinculación con un tipo particular de religión mistérica (no la dionisíaca común), y esto sugiere que asumió la religión de Dioniso desde fuera, porque vio posibilidades de modelarla según nuevas líneas. Empero, a Dioniso y no a Apolo (según una de las versiones, repitamos) debió su muerte.

Así, la simple secuencia de un ex dios reemplazado por el culto de un invasor y decaído a la posición de héroe en el séquito del recién llegado, para luego su muerte, originariamente uno de sus mitos esenciales como divinidad vegetal, ser atribuida a su sucesor, queda interrumpida de modo bien neto por la presencia de un dios diferente con fuertes derechos a adjudicarse un parentesco aún más íntimo con el héroe. En efecto, fueron los celos por verse desdeñado en beneficio de Apolo lo que movió a Dioniso a la venganza. Cuando se reflexiona sobre esto, acude naturalmente a la memoria la existencia de otra versión de su muerte, además de la que la atribuye a obra de Dioniso. Está la historia, que hemos relatado, de las mujeres tracias que obran por cuenta propia, irritadas por la indiferencia o la hostilidad activa que Orfeo les demuestra y por el éxito del héroe en seducir a sus maridos. Ésta es la versión de Fánocles de Alejandría, Conón, Virgilio y Ovidio, y una

de las registradas por el anticuario Pausanias. Hemos expuesto nuestros fundamentos para considerar que es también la que representaban los pintores de vasos del siglo v a. C. Inclusive la muerte por instigación de Dioniso muestra a Orfeo como el apóstol de una religión hostil (no muerto por error, al modo de Jacinto por Apolo), y este otro relato de cólera femenina lleva menos obviamente los rasgos de historia etiológica, si se exceptúa el método de muerte por descuartizamiento, que aparece en Conón y en el poema de Virgilio, pero no en Fánocles ni en las pinturas de vasos. En una época en que existían ambas versiones, este *sparagmós* bien puede haber sido tomado de la otra, la que daba a Dioniso como autor del asesinato, o de la común ecuación entre las tracias y las Ménades. Hay muchos relatos de mujeres enloquecidas por Dioniso por el mismo motivo de resistencia a su culto. Así, por ejemplo, el dios impulsó a Agave a dar muerte sin saberlo a su hijo Penteo, enloqueció a las hijas de Minias y también a las mujeres de Argos, que fueron curadas por el vidente Melampo. Puede advertirse una cosa acerca de estas narraciones: se admite, generalmente, que son comparativamente tardías entre los mitos dionisíacos y que reflejan en efecto el hecho histórico de la resistencia que encontró su culto al difundirse por Grecia. Esto da todavía más pie para creer, si hay ya otros motivos para hacerlo, que el mito que presenta a Dioniso como causa de la muerte de Orfeo por medio de las mujeres en frenesí puede ser posterior al que presenta a las mujeres actuando por iniciativa propia.

Quizá se espere que en este punto digamos algo más sobre el aspecto ctonio de Orfeo. Cuando señalábamos que todas las constancias que inducen a considerarlo un dios apuntan a la vez a un carácter de dios de la vegetación, quedaba implicada la identificación de las deidades vegetales con las ctonias. La mentalidad primitiva, tras postular un espíritu de los frutos de la tierra, percibió prontamente una conexión entre ese espíritu y el reino subterráneo, al cual no solo los frutos, sino también los hombres son llamados, a su tiempo, por la muerte. El espíritu del grano muere cada día y renace en primavera con los nuevos retoños. Sube de la tierra a la luz del sol y, por lo tanto, es natural suponer que, habiendo muerto en otoño, retorna a pasar el invierno en las regiones subterráneas de donde ha surgido y volverá a surgir. Ésta, pues, es la creencia común, si no universal. (Puede concebirse que el espíritu no está muerto, ni aun temporariamente, sino que yace prisionero en una distante región invernal.) Los fenómenos de nacimiento, muerte y resurrección ocurren ante nuestros mismos ojos en el florecer y el marchitarse de las plantas según las estaciones, y así, cuando el hombre experimenta el deseo de saber más acerca de estos misterios y derivar de ello alguna esperanza y consuelo para sí,

los dioses del sembrado y de la viña se convierten también en patronos de aquellas religiones que buscan indagar los secretos de la vida póstuma. De esta manera, Core-Perséfone, Dioniso, Plutón, Adonis, Osiris, reciben su doble papel, y siempre ocurre así. Por lo tanto, cuando hablábamos de la posibilidad de que Orfeo fuese un dios de la vegetación, entendíamos un espíritu de la tierra y de las regiones subterráneas, con todo lo que ello implica, pero hasta el momento solo hemos hablado de uno de los dos aspectos que tal carácter le daría. Sobre el otro aspecto no tenemos mucho que decir en este momento. De la imagen que hemos dado de Orfeo, ha de haber surgido con claridad que no consideramos verosímil que haya sido un dios del mundo inferior. Uno o dos puntos aislados se han mencionado ya: la conexión de su nombre con ὄρφνη, que, para decir lo menos, no es la única etimología posible; el cuño apolíneo de su carácter, y la impresión (quizá demasiado personal) de que sus relaciones con los dioses subterráneos han sido siempre señaladamente externas. Agregaríamos la probabilidad de que su conexión estrecha con el mundo subterráneo no existió hasta haberse convertido en patrono de los místicos del siglo VI a. C. Ésta es una teoría que solo puede justificarse por las pruebas distribuidas a lo largo de este y otros capítulos.

Falta referirnos a la hipótesis restante, de que existiera alguna vez, en Tracia prehistórica, un personaje llamado Orfeo. Ya hemos señalado las pruebas que en favor de ello pueden deducirse de su propio carácter tal como se lo pinta en las leyendas. Cabe añadir que todas las razones que hayamos logrado presentar contra la suposición de que fuera originariamente un dios decaído tienen cierto valor como prueba negativa en favor de la otra alternativa verosímil. Nos parece probable que ésta sea la verdadera, pero lo que podamos decir acerca de esta borrosa figura aparte del hecho de su existencia es aún más dudoso que el hecho mismo. Las probabilidades son que fuera griego, que fuera un bardo y músico y oficialmente un servidor de Apolo, pero diferenciado de los demás adoradores del dios, como de la mayoría de sus prójimos, por un tipo de calmo misticismo raro en esa edad. Trató de interesar en esta forma de religión a los hombres —y a los hombres solo— de Tracia. Nos conformamos con dejar a otros el juzgar acerca de esta concepción. Hemos tratado de dar una versión verosímil en forma consistente, principalmente con el fin de proporcionar a quien quiera formarse su opinión propia algo definido con que compararla. Pero lo importante es lo siguiente. Aparte lo incierto de los resultados, y aun cuando fuesen infaliblemente correctos, nadie debe creer que hemos descubierto "el origen de Orfeo". El problema que hemos discutido puede tener interés propio, pero el Orfeo al que conocemos y en el cual nos interesamos es, entre otras cosas, la persona que escri-

bió tal o cual poema cosmogónico que Platón y muchos después de él podían citar verso por verso, o el hombre que descendió al Hades y encantó a Perséfone con los sones de su lira. y, por mucho que haya de incierto en este punto, estamos dispuestos a asegurar confiadamente que ningún habitante de Tracia prehistórica hizo nunca ninguna de estas dos cosas.[32]

En una de las partes más remotas de Asia Menor, cerca de lo que otrora había sido el límite sur de los frigios, hay una fuente termal flanqueada por un monumento hitita, a la cual llaman los turcos la Fuente de Platón. La razón del nombre es que en ese lugar, según la leyenda árabe, Platón logró detener el Diluvio haciendo que las aguas corrieran bajo tierra. Quizás las relaciones entre el filósofo ateniense y el mago de los árabes sean comparables a las que existan entre el músico y sacerdote histórico (cuya existencia, por desgracia, al contrario de la del filósofo, posiblemente deba quedar indemostrable, como un postulado nuestro) y el mágico tañedor del Hades. Quizás están más próximos, quizá más distantes. Las especulaciones acerca de este punto constituyen una ocupación amena y posiblemente fecunda.

Encaramos ahora nuestra segunda clase de testimonio: las opiniones de los autores antiguos. Poco estudio científico de la mitología hubo antes de la edad alejandrina. De las indagaciones de la antigüedad avanzada mucho se ha perdido, y algunas de las que han sobrevivido están invalidadas por preconceptos evidentes y otras por una conspicua falta de espíritu científico. Demasiados autores de la época tenían su propio propósito que servir, y otros estaban entorpecidos por su falta de poder discriminador. Hubo una única y notable excepción para esta carencia de estudiosos científicos sobre el tema en época prealejandrina. Aquella inteligencia que fundó la lógica y la biología científicas no podía dejar de incluir hasta la mitología en su amplitud ilimitada. Entre los muchos tratados sobre el tema que el tiempo ha devorado, pocos sin duda son tan de lamentar como el primer libro del *de philosophia* de Aristóteles. El *de philosophia* era una exposición general y sistemática de problemas filosóficos, y el libro primero contenía una historia de la filosofía y de la especulación prefilosófica, que llegaba hasta Platón. Era costumbre de Aristóteles introducir un tema pasando revista a las realizaciones de los pensadores anteriores a él. Así, al comienzo de la *Metafísica* encontramos que pasa revista a sus predecesores filósofos desde Tales en adelante. La diferencia con el *de philosophia* era que no se detenía en los comienzos del pensamiento científico griego, con solo una referencia de paso a la más antigua progenie de *theológoi*, o cuando más con una mención de los egipcios como inventores de la matemática. Las escasas citas que poseemos muestran que trataba con cierto detalle a

los antiguos precursores de la filosofía, tanto griegos como orientales, No se contentaba con una vaga expresión como "aquellos que primero, en tiempos remotos, mucho antes de nuestra generación..." (cf. *supra*, p. 13). El científico que había en él quería decidir cuáles eran los más antiguos, si los sacerdotes egipcios o los magos persas, y cuando llega a los antiguos poetas teológicos de la misma Grecia hay algo que recuerda mucho la crítica moderna en su nota sobre la autenticidad de los poemas órficos. En vista del interés que debe prestarse a la opinión de Aristóteles sobre la existencia histórica de Orfeo, no necesitamos excusarnos por agregar una breve discusión de los dos pasajes que nos prometen hacernos saber cuál era esa opinión. Esos pasajes son: Cicerón, *de natura deorum*, 1, 38, 108, y la nota de Filópono al *de anima* (1. 5. 410 *b* 28) de Aristóteles, reproducido por Kern como *test.* 13, y fr. 27 = *test.* 188.

El pasaje de Cicerón es sencillo y su sentido llano. *"Orpheum poetam docet Aristoteles nunquam fuisse"*, 'Aristóteles enseña que el poeta Orfeo nunca existió'. No comprendemos cómo algunos han podido entender el pasaje en el sentido de: 'Aristóteles enseña que Orfeo nunca fue poeta', pues esto implica un total descuido del contexto. El hablante está rebatiendo la teoría epicúrea de que tanto la percepción como el pensamiento ocurren como resultado de la efluencia de "imágenes" que salen de los objetos, imágenes que son también materiales, compuestas por finos átomos despedidos por los objetos mismos. ¿Cómo, pues, pregunta entre otras cuestiones, puedo formarme una figura mental de alguien que nunca ha existido? Pero Orfeo, o, como los epicúreos dirían, su "imagen", a menudo se presenta en mi mente.

Creemos, aunque la prueba es solo circunstancial, que Cicerón utiliza allí el mismo fragmento del *de philosophia* que Filópono dice citar. Esto hace tanto más importante la necesidad de que entre ambos pasajes no haya discrepancia. Las palabras de Filópono son las siguientes:

> λεγομένοις (*sc.* Ὀρφικοῖς ἔπεσι) εἶπεν, ἐπεὶ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι τὰ ἔπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λέγει · αὐτοῦ μὲν γάρ εἰσι τὰ δόγματα, ταῦτα δέ φησιν Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατεῖναι.

Por el momento, leemos φησιν con Rose (*Arist.* fr. 7). Si estas palabras se traducen como si toda la oración αὐτοῦ... κατατεῖναι debiera considerarse procedente del *de philosophia*, no vemos cómo se la podría conciliar con el aserto ciceroniano. Pero así es como habitualmente se la considera, y E. Gerhard (*Ueber Orpheus*, n. 2) observa que "no contradice la negación de la existencia de Orfeo como personaje histórico, si ha puesto el acento en su personalidad legendaria para llamar la atención sobre sus enseñanzas distin-

guiéndolas de la reviviscencia de las mismas". Esto no nos satisface demasiado; pero no vemos razón para tomar dichas palabras como provenientes de Aristóteles. Hacerlo así es traducir la oración como si dijera: αὐτοῦ μὲν γάρ φησιν εἶναι τὰ δόγματα, ταῦτα δὲ 'Ονομάκριτον ἐν ἔπεσιν κατατεῖναι [pues dice que son las enseñanzas de él (de Orfeo), y que Onomácrito las puso en verso]. Es parte de un comentarista añadir palabras propias desarrollando el pensamiento del autor. Filópono nos dice prácticamente que así ha procedido en este punto, y no estamos obligados a creer que él y Aristóteles estuvieran de acuerdo sobre la existencia de Orfeo. Lo menciona como un hecho generalmente admitido, según lo era en los círculos neoplatónicos. Por lo tanto, podemos traducir: 'Dice «los llamados (poemas órficos)» porque no parece que los versos sean de Orfeo, como él mismo lo manifiesta en el *de philosophia*. Las doctrinas son, efectivamente, de él, pero (Aristóteles) dice que Onomácrito las puso en verso.' Si en la última oración, con Kern, leemos φασιν [dicen], la cosa se hace aún más sencilla, pues entonces no necesitamos suponer que ninguna parte de la última oración haya de atribuirse a Aristóteles.

Quisiera cerrar este capítulo reproduciendo, sin más comentario, algunas de las relaciones que acerca de Orfeo dan los eruditos del mundo antiguo. Éstos son los que mencionábamos como una tercera clase de autores, ni poetas ni devotos, sino gente movida por un espíritu de honesta indagación, cuyas intenciones eran alcanzar una verdad objetiva.

1. Paus. 9. 30. 4 y ss., Kern, *testt.* 142, 93, 116, 123, 120. El pasaje está al final de una descripción de la estatuaria en el santuario de las Musas sobre el Helicón:

"Orfeo está representado con Télete de pie a su lado, y en torno suyo hay animales esculpidos en piedra y bronce que escuchan su canto. Entre muchas creencias erróneas que profesan los griegos, está la de que Orfeo era el hijo de la Musa Calíope, no de la hija de Píero, que los animales eran atraídos hechizados hacia su música, y que bajó vivo al Hades, donde suplicó por su esposa a los dioses inferiores. En mi opinión, Orfeo era alguien que superó a los que lo precedieron en la composición de versos, y alcanzó una posición de gran poder debido a la creencia de que había descubierto el modo de iniciar en la comunión con los dioses, de purificarse del pecado, de curar enfermedades y de alejar la venganza divina. Dicen que las mujeres de los tracios se conjuraron para darle muerte, porque persuadía a sus maridos a seguirlo en sus peregrinajes, pero que se abstuvieron por temor de los hombres hasta haberse llenado de vino, y entonces llevaron a cabo la impía acción. Otros dicen que Orfeo halló la muerte herido por un rayo del dios, y la razón de esto era la doctrina que enseñaba a los hombres,

en los misterios, cosas no oídas hasta entonces. Pero otros declaran que después de la muerte de su esposa fue por ella al Aorno, en Tesprotis, donde había antiguamente un oráculo de los muertos. Creyendo que el alma de Eurídice lo seguía, y luego perdiéndola al volverse, se quitó la vida en su dolor."

2. *a*) Antes de traducir el primer breve pasaje de Diodoro (siglo I a. C.), no puedo resistir la tentación de citar lo que dice dos capítulos antes cuando encara por primera vez el tema de Dioniso. Es interesante notar cuán antiguas son las dificultades con que nosotros luchamos, y el pasaje nos permite conocer cómo se proponía Diodoro tratar el asunto.

Diod. 3. 62 (en Kern, *O. F.* 301). "Los antiguos mitógrafos y poetas, al escribir acerca de Dioniso, se contradicen unos a otros con frecuencia, y nos han dejado muchas historias prodigiosas. Esto hace difícil dar una clara relación de su nacimiento y sus hechos. Algunos dicen que había un solo Dioniso, otros que había tres, otros demuestran que nunca nació en forma humana ni existió en modo alguno, sino consideran que Dioniso es simplemente el don del vino. En cuanto a nosotros, trataremos de recorrer brevemente los puntos principales de cada relato."

Al referir los mitos de Dioniso, llega a Orfeo de este modo (3. 65). La historia que narra está introducida por las palabras: "la mitología dice que...". Dioniso, que es tratado como un ser humano, se halla en tren de invadir Europa desde Asia a través del Helesponto. Licurgo, rey de Tracia, complota contra él y el complot es revelado a Dioniso por "uno de los nativos, cuyo nombre era Cárope...[33] Después de esto, en recompensa del servicio que le había prestado Cárope, se dice que Dioniso le dio el reino de Tracia y le enseñó las ceremonias y ritos de iniciación". (Lo que sigue figura en Kern, *test*, 23.) "El mito sigue diciendo que Eagro, el hijo de Cárope, heredó el reino y con él le fueron transmitidas las ceremonias de iniciación mística, que más tarde Orfeo, el hijo de Eagro, aprendió de su padre. Orfeo, persona excepcional por educación y por dones naturales, introdujo muchos cambios en los ritos, y por esa razón las iniciaciones que deben su origen a Dioniso llegaron a llamarse órficas."

b) Diod. 4. 25. El nombre de Orfeo ha aparecido en conexión con una historia de Héracles, que habría sido iniciado en Eleusis en la época en que Museo, hijo de Orfeo, presidía las ceremonias. Traduzco desde aquí, señalando que, mientras que el último pasaje estaba en estilo indirecto, como mera relación de un mito, éste está en estilo directo.

"Puesto que he mencionado a Orfeo, no será inadecuada una digresión para decir algo acerca de él. Era hijo de Eagro, tracio de raza, en la cultura, la música y la poesía sin duda el primero de

quienes hay memoria; compuso poesía de un mérito que asombra, señalada por su cualidad excepcionalmente melodiosa. Su reputación creció tanto, que se creía movía tanto a los animales como a los árboles con su canto. Después de dedicar mucho tiempo al estudio y descubrir los mitos referentes a la teología, fue a vivir en Egipto, donde aumentó grandemente sus conocimientos y se convirtió en el principal de los griegos en teología, ceremonias cultuales, poesía y música. Fue miembro de la expedición de los Argonautas, y por amor de su esposa se vio llevado a realizar la increíble hazaña de descender al Hades, donde encantó a Perséfone con su música y la persuadió a cumplir su deseo y permitirle llevarse del Hades su esposa difunta, como otro Dioniso; porque dice el mito que Dioniso elevó a su madre Sémele del Hades y le dio una porción de inmortalidad, cambiándole el nombre en Tíone. Ahora que hemos hablado de Orfeo, volveremos a Héracles."

3. Estrabón, 7, 330, fr. 18 = Kern, *test.* 40. "Al pie del Olimpo hay una ciudad, Dión. Cerca de ella está una aldea llamada Pimplea. Allí, dicen, vivió Orfeo el ciconio, un mago que al comienzo era un músico y adivino errante y propagador de ritos de iniciación. Con el paso del tiempo, empezó a tenerse en mucho y aspiró a alcanzar poder y un séquito desenfrenado. Algunos le recibieron de buena voluntad, pero otros, más suspicaces, utilizaron contra él tanto la astucia como la fuerza y le destruyeron."

4. Conón, *fab.* 45 = Kern, *testt.* 39 y 115. "Orfeo, el hijo de Eagro y de Calíope, una de las musas, era rey de los macedonios y del país de los ódrisas. Era hábil en música, y particularmente en la lira; y, como los tracios y macedonios son un pueblo amante de la música, obtuvo gran favor entre la gente de allí. Su muerte fue de este modo: fue despedazado por las mujeres de Tracia y Macedonia porque no les permitía participar en sus ritos religiosos, o puede ser también por otros pretextos; porque dicen que, después de la desgracia que tuvo con su esposa, se hizo enemigo de todas las del sexo. Ahora bien, en días señalados una muchedumbre de tracios y macedonios en armas solían reunirse en Libetra y congregarse en cierto edificio que era amplio y bien adaptado para la ejecución de ritos iniciáticos; y, cuando entraban para participar en los ritos, dejaban sus armas ante la puerta. Las mujeres acecharon esta oportunidad y, llenas de cólera por el desdén con que se las trataba, cogieron las armas, mataron a los que trataban de domeñarlas y tras despedazar a Orfeo, miembro a miembro, arrojaron los restos dispersos al mar. Ninguna pena se impuso a las mujeres, y una plaga afligió al país. En busca de alivio para sus males, los habitantes recibieron un oráculo, según el cual debían encontrar la cabeza de Orfeo y enterrarla, y entonces tendrían paz. Tras muchas dificul-

tades, la encontraron gracias a un pescador en la desembocadura del río Meles. La cabeza *seguía cantando,* y no había sido, en modo alguno, dañada por el mar, ni sufrido ninguno de los terribles cambios que los hados del hombre producen en sus cadáveres. Aun después de tanto tiempo estaba fresca y lozana con sangre de vida. Así, la recogieron y enterraron bajo un gran túmulo, y pusieron en torno un precinto con valla, que al comienzo fue santuario del héroe pero después llegó a ser templo. O sea, es honrado con sacrificios y todos los demás tributos que se rinden a los dioses. Ninguna mujer puede nunca sentar el pie en su interior."

NOTAS DEL CAPÍTULO III

Las autoridades acerca de la historia y el carácter de Orfeo están expuestas del modo más completo (aparte de los pasajes en los *testimonia* de Kern) por O. Gruppe en el *Lexikon der Klass. Myth.* de Roscher, 3. 1058 y ss., y las leyendas están delineadas y comentadas brevemente por K. Robert, *Die griechische Heldensage,* Berlín, 1920, 1. 402 y ss. Cf. Harrison, *Prolegomena,*[3] cap. IX.

[1] Los rastros de la creencia en un posible origen macedonio en las cercanías del Olimpo parecen ser los siguientes. Apolonio (*Arg.* 1. 23) dice que Orfeo nació en Pimplea, una aldea cercana a la ciudad de Dión, en la cuesta norte de la montaña, y Estrabón (7. 330, fr. 18 = Kern, *test.* 40) indica que vivió allí, aunque lo presenta como miembro de la tribu tracia de los cícones. Conón (*fab.* 15 = Kern, *test.* 39) dice que era un rey que gobernaba sobre los macedonios y los ódrisas de Tracia a la vez, lo que no ayuda mucho y nos recuerda cuán próximos entre sí estaban los pueblos que se disputan la propiedad del cantor. Eurípides (*Bacchae* 560 = Kern, *test.* 38) lo describe ejerciendo el hechizo de su música en las umbrías grutas del Olimpo. Además de la indiferencia de algunos autores acerca de si era tracio o macedonio, debe tenerse en cuenta que el distrito junto al Olimpo al cual se lo asigna, Pieria, estaba originariamente habitado por una tribu tracia, la de los píeres, que según Tucídides (II, 99) pasaron a Tracia al ser expulsados de su tierra por los macedonios y se establecieron en la zona en torno del monte Pangeo. Inclusive Apolonio, en la antes citada historia del nacimiento, le da como padre al tracio Eagro, y el escoliasta a Apolonio I. 31 habla de Pieria misma como un monte tracio (Kern, *test.* 5).

Otra complicación similar a la causada por la migración de los píeres es la existencia de una ciudad de Libetra en la Pieria macedónica y de una tribu de libetrios en las cercanías del Pangeo (cf. Maass, *Orph.* p. 135, con la cita de Himerio en n. 18). Esto hace difícil juzgar sobre el aserto atribuido a Esquilo en *Bassarides* (ps. Eratóst., Kern, *test.* 113) de que Orfeo encontró la muerte mientras adoraba a Apolo en el Pangeo y que las Musas recogieron su cadáver y lo enterraron "en el sitio llamado Libetra". Que vivió y fue sepultado en Libetra olimpia es la historia que trae Pausanias (9. 30. 9 = Kern, *test.* 129); véase sobre este punto Maass, *Orph.* pp. 134 y ss., que intenta hacer tracia toda la escena, situándola en las cercanías del Pangeo.

K. Robert (*Heldensage,* 1, 410 y ss.) arguye la probabilidad de que el Olimpo fuera la patria originaria de Orfeo, porque (1) la tradición de que tenía por madre a una Musa es casi universal y la que le da por padre a Apolo,

otra figura olímpica, es probablemente más antigua que la que lo hace hijo del tracio Eagro, aunque sensatamente agrega que en los tiempos más antiguos resulta improbable que nadie inquiriera en absoluto quiénes eran sus padres; (2) las pinturas de vasos que lo muestran en atuendo griego son más antiguas, y son más tardías las que le dan vestiduras tracias. Contra esto se ha mencionado el principio de que todos los antiguos pintores de vasos eran reacios a representar atuendos bárbaros, aun cuando fueran apropiados al asunto, pero que más tarde esa resistencia desapareció. Este principio está enunciado, por ejemplo, por W. Helbig (*Unters. üb. die Campan. Wandmal.*, 176 y s.), quien menciona ejemplos de figuras evidentemente asiáticas así tratadas: "Mientras que las amazonas en los vasos de figuras rojas de severo estilo están armadas como hoplitas griegos, en tipos posteriores aparecen habitualmente con vestidos y armaduras asiáticos. Para Príamo, Paris, Memnón, Medea y otros héroes y heroínas de origen asiático, el antiguo pintor de vasos no da expresión a su carácter oriental, o, cuando mucho, solo lo alude". Sin embargo, algunos de los vasos que muestran a Orfeo como griego lo presentan también en compañía de tracios cuyos vestidos nativos no han sido en modo alguno evitados por el pintor. Estos vasos pueden tener más que decirnos acerca del carácter originario (si no del lugar natal) de Orfeo; cf. *supra*, p. 46.

Considerando, pues, la naturaleza confusa de los documentos, y más especialmente la estrecha relación entre los lugares y pueblos que entran en el problema, creemos que la conclusión que ha de sacarse es que la cuestión tiene, comparativamente, poca importancia. Concedido que una u otra de las dos tradiciones represente la verdadera y originaria procedencia de Orfeo, ello ni siquiera zanjaría definitivamente la importante cuestión de si su origen era bárbaro o heleno; pues la pretensión de los macedonios de ser helenos genuinos era vista con mucha duda por un griego de Ática, y los tracios mismos, pese a su retrasada civilización, estaban vinculados con los griegos por muchos lazos de tradición y hablaban una lengua emparentada. Para más detalles sobre la bibliografía polémica moderna, véase Gruppe en el *Lexikon* de Roscher, 3. 1078 y ss. Maass (*Orph.*, especialmente pp. 157 y ss.) arguye que Orfeo era en primera instancia una divinidad de los minias de Beocia. Su religión pasó a Tracia, donde primero se opuso a la religión dionisíaca autóctona y luego se alió con ella. Contra esta sucesión de acontecimientos está la opinión de Gruppe, de que la religión dionisíaca misma llegó de Beocia oriental a Macedonia y Tracia, distritos colonizados por beocios y eubeos. La prueba que aduce Gruppe es una multitud de ejemplos de iguales cultos e iguales lugares en ambas regiones. Había, por ejemplo, todavía una tercera Lebetra en Beocia, el culto de las Musas se encuentra en el Helicón tanto como en el Olimpo, etc. (Gruppe, *Gr. Myth.* pp. 211 y ss.).

[2] Eagro [*Óiagros*], río de Tracia. Véanse autoridades en Robert, *Heldens.* 1, 410, n. 5, especialmente Servio *ad* Virg. *Georg.* 4. 524: *Oeagrus fluvius est, pater Orphei, de quo Hebrus nascitur* [el Eagro es un río, padre de Orfeo, del cual nace el Hebro]. El nombre suena tentadoramente a griego, pero hay poco acuerdo entre las etimologías propuestas. Según Maass (*Orph.* p. 154) es el "cazador solitario". Fick (*ap.* Kern, *Orph.* 16) hace de él "el solitario morador de los campos", y Kern señala (*ib.*) que puede ser también "poseedor de tierras y ovejas". ¡Otra etimología más! Linforth (*Arts of Orpheus,* p. 23 n.) sugiere "oveja salvaje", por la analogía *Óiagros: ónagros*. Cf. *infra*, n. 33.

[3] Los *Argonautiká* órficos han sido editados, con traducción, por G. Dottin (Budé, 1930). Las referencias a la expedición de los Argonautas en la tradición literaria están convenientemente compiladas por él en el prefacio. Cf. además André Boulanger "L'orphisme dans les *Argonautiques* d'Orphée", *Bulletin Budé,* enero 1929, 30-46, que he leído después de redactar la narración que figura en mi texto. Se espera una edición inglesa por la señorita J. R. Bacon.

[4] Escultura délfica de Orfeo con el Argo (siglo VI a. C. ?). Véase también lám. 2, y cf. Picard en *Rev. Arch.* 1936, II, 224.

[5] El *locus classicus* es, naturalmente, el bello pasaje de Virgilio, *Geórg.* 4, 453-527. La historia está narrada por Ovidio en *Met.* 10, 1-85. Gruppe da una lista completa de referencias de época romana.

[6] Cf. E. Maass, *Orph.* p. 150, n. 40 (sobre la pintura mural pompeyana, Helbig, *Wandg. Camp.* nº 893, lám. 10).

[7] Sobre la historia de Eurídice, cf. J. Heurgon, "Orphée et Eurydice avant Virgile", *Mél. Arch. et d'Hist. de l'École française à Rome,* XLIX (1932), 6 y ss.; Nilsson, "Early Orphism", etc., *Harv. Th. Rev.* 1935, 189.

[8] Maass (*Orph.* p. 151, n. 43 *fin.*) considera la prohibición no como un tabú primitivo, sino como *"dogmatischer Glaubensmoral", opuesta a "primitiver Mythus".* Así, llega, con fundamentos muy diferentes, a la misma conclusión que sugerimos en el texto. Para Rose (*Handbook of Greek Mythology,* Methuen, 1930, p. 255), es "un cuento muy antiguo... del hombre que fue al otro mundo en busca de su esposa y (generalmente) la perdió después de todos sus esfuerzos porque quebrantó algún tabú". Estas citas son interesantes, sobre todo como ilustración de hasta qué punto está lejos la mitología de ser un estudio objetivo. Para un ejemplo americano del tabú de mirar, véase el *Pausanias* de Frazer, vol. 5, p. 155. Es opinión de Kern (*Orph.* pp. 13, 24 y s.) que el fracaso de la misión es un agregado alejandrino a la historia.

[9] Robert (*Heldens.* 1, p. 403, n. 6) sugiere que esta versión racionalista puede haber surgido del pasaje del *Simposio* platónico mencionado en la página anterior.

[10] La siguiente es una lista y breve descripción de los vasos más importantes que muestran la muerte de Orfeo. Esperamos que su localización se hará así más fácil de lo que había sido hasta ahora. Cada uno ha sido publicado tantas veces, que cuando dos autores dan una referencia distinta no es sencillo descubrir en seguida si se refieren al mismo vaso o no. Bastante tiempo puede perderse en la búsqueda, aun sin la dificultad adicional determinada por inexactitudes. Esto justifica el señalar inmediatamente una confusión en una obra de referencia tan frecuentemente utilizada como el *Lexikon* de Roscher. El vaso *Mus. Greg.* 2. 60. 1 (nº II *infra*) es idéntico al ánfora de Vulci reproducida por Gerhard, *Trinksch. und Gefässe,* 2, lám. J. 1, e ilustrado en Roscher, 3. 1183. 4 nº 8. En Roscher se lo identifica con el *stámnos* de Chiusi (nº III *infra*), reproducido y descripto en *Ann. dell'Inst.* 1871, *tav. d'agg.* K, y pp. 128 y ss., y mostrado también en Gerhard, *ib.* lám. J. 3. Véase la identificación en el texto de Roscher, 3. 1184 (D), y la ilustración *ib.,* 1187, nº 12. El error se continúa en Harrison, *Prol.*3 462, n. 4.

Además de la lista ilustrada en Roscher, R. Heydemann, en nota a su artículo de la *Arch. Zeit.* 1868, pp. 3 y ss., dio una lista con plenas referencias de los vasos conocidos en la época. Una lista posterior figura en Robert, *Heldens.* 1, p. 404, n. 1. Estas listas dan a menudo referencias más completas que las que ofreceremos aquí. Las descripciones de la lista de Heydemann están señaladas con (H); las de Robert, con (R); cuando no atribuimos la descripción a ningún autor, es nuestra, sea del vaso mismo o de una reproducción. Las descripciones solo intentan facilitar la identificación de los vasos.

I. El tema del artículo de Heydemann en *Arch. Zeit.* 1868, pp. 3 y ss. Da un dibujo. También reproducido en Harrison, *Prol.*3 460.

(R). hidria de Nola. Orfeo sentado en una roca, tañendo, con clámide griega, desnudo de la cintura arriba, coronado de laurel. Un sátiro escucha detrás de él; un hombre en ropas tracias, delante. Una mujer acude apresuradamente con una mano de mortero, otra está de pie con una lanza.

II. *Museo Gregoriano,* 2.60.1 (la referencia 2.80 en Heyd. es errónea); Gerhard, *Trinksch. u. Gef.* 2, lám. J. 1; esquema en Roscher, 3, 1183. 4, nº 8. (H).

(R). ánfora de Vulci. Orfeo con χιτών y cinto y una clámide sobre los brazos, la larga cabellera entretejida de laurel, está de pie echándose hacia atrás; en la mano derecha, baja, tiene la lira, y la izquierda está levantada para atajar el golpe. Una mujer lo ataca, blandiendo por sobre la cabeza una doble hacha. Detrás de ella, un árbol.

III. *Ann. dell'Inst.* 1871, pp. 128 y ss., *tav. d'agg.* K; Gerhard, *Tr. u. Gef.* 2, lám. J. 3; esquemas en Roscher, 3. 1185 y ss., figs. 11 y 12; y en Harrison, *Prol.*[3] 463, fig. 142. (R). (= nuestra fig. 4).

(R). *stámnos* de Chiusi. Orfeo está en la actitud más familiar en estas pinturas de vasos, de la cual la del nº 2 era una variante. Está cayendo, con la mano izquierda en el suelo, detrás de sí, para sostenerse, mientras la diestra levanta la lira para atajar el golpe inminente. Lleva solo una clámide, que le deja desnudo por delante. Es atacado por dos mujeres de pie, a la izquierda, armadas con piedras, y por otra a caballo a la derecha, armada de lanza.

IV. En el Museo Nac. de Nápoles. Heydemann en *Neapl. Vasens. Mus. Naz.* (1872), nº 2889 (solo descripción), esquema por F. Hauser en *Arch. Jahrb.* 1914, p. 28, fig. 2, reproducido de *Mus Borb.* 9. 12. (R), (H). (= nuestra fig. 5) .

(R). cratera. Registro superior: Orfeo, sentado sobre una roca, tañendo, el cabello sujeto por una banda, está envuelto en una capa que le deja desnudo un hombro. A cada lado, dos hombres, con vestimenta tracia, escuchan. Todos ellos están de pie, apoyándose en lanzas, excepto uno, sentado, con los brazos en torno a las rodillas. Registro inferior: Seis figuras, cuatro mujeres y dos jovencitos, corriendo, armados todos de diversa manera (lanzas, hacha, báculo, y el utensilio interpretado habitualmente como mano de mortero).

V. En el Museo Nac. de Nápoles. Heyd. *N. V. M. N.* nº 3114 (solo descripción) . (R). (H).

(Breve descripción según nuestras propias notas tomadas en Nápoles y revisadas comparando con Heyd.) (R). vaso de Nola. Orfeo, con larga cabellera sujeta por una banda y clámide sobre el hombro izquierdo, está cayendo en la actitud habitual. Lo ataca una mujer con un hacha.

VI. Gerhard, *Auserl. Vasenb.* 3, lám. 156. (R). (H).

(R). *stámnos.* Orfeo, en vestiduras griegas, la larga cabellera soltándosele de bajo la banda, cae al suelo en la actitud habitual. Es atacado por siete mujeres. La más próxima le ha clavado una lanza en el pecho. Armas de las mujeres: lanzas, hacha, piedra, hoz con borde dentado, y algo que parece más bien un rodillo de amasar, pero quizá represente una especie de cuchillo; (¿una mano de almirez medio escondida detrás de otra figura?).

VII. Robinson, *Cat. of the Vases of Boston,* nº 432, reproducido por F. Hauser en *Arch. Jahrb.* 1914, p. 27, fig. 1 (R). (= nuestra lám. 4).

(R). hidria. Orfeo, con largos rizos que se le sueltan de bajo la banda, con χιτών y cinto y con clámide, es atacado por cinco mujeres diversamente armadas (lanzas, daga, hoz). Cae en la actitud habitual, frente a un árbol. En cada extremo hay un jovencito con breve túnica y capa, y una lanza. Uno de ellos lleva gorro tracio.

VIII. En Munich. Catálogo de O. Jahn (1854), nº 383. (H).

(De la descripción de Jahn.) Vaso de figuras rojas. Orfeo, en clámide, mirando hacia atrás y cayendo en la actitud habitual, es atacado por una mujer con espada; la mujer lleva un tatuaje en el brazo.

IX. Algunos fragmentos reproducidos y descriptos por Harrison en *J. H. S.* 1888, pp. 143 y ss., con lám. 6. (R).

Kylix, con pintura sobre fondo blanco. Orfeo cae hacia atrás en la actitud habitual. Enfrentándole, hay una mujer, con la mano izquierda (baja) sosteniendo

un arma solo en parte preservada, que parece una doble hacha; tiene el brazo derecho tatuado con un ciervo, y el izquierdo con una figura semejante a una escala. Sobre esta *kylix*, Picard (*Rev. Arch.*, 1936, II, 224) remite a H. Philippart, *Coupes attiques à fond blanc* (1936), nº 33, pero coincide con nosotros, contra Philippart, en que el arma es una doble hacha.

X. Gruppe en Roscher (3. 1184 (C) 1185, 6, fig. 10) muestra un dibujo de vaso para el cual da como única referencia *Mon. Ined.* 8. 30. Debe leerse: 9. 30.

(R). vaso de Nola, que muestra a Orfeo, los largos rizos sujetos por una banda, vestido con solo una clámide que le deja desnudo por delante; lo ataca una mujer que avanza hacia él y le hunde una lanza en el pecho. Orfeo cae en la actitud habitual. A cada lado, llega una mujer con un piedra.

11 Cf. nº I, IV, VII en la lista de la nota anterior.

12 Los relatos de Pausanias a los que se ha referido este parágrafo se encuentran en el libro 9, cap. 30; algunos reproducidos en Kern, *testt.* 129, 123, 120.

13 Diόg. Laercio, 1. 5 (Kern, *test.* 125):

Θρήϊκα χρυσολύρην τῇδ' Ὀρφέα Μοῦσαι ἔθαψαν,
ὃν κτάνεν ὑψιμέδων Ζεὺς ψολοέντι βέλει

[Aquí sepultaron las Musas a Orfeo tracio, el de lira de oro,
a quien Zeus, rey de lo alto, mató con dardo ígneo].

Alcidamas (siglo IV a. C.), o su imitador, cita un epigrama con la misma segunda línea diciendo que figuraba en la tumba de Orfeo, aunque no menciona en cuál de ellas, y debía de haber más de una. También en el *Péplos*, obra en un tiempo atribuida a Aristóteles, se citan dos versos como procedentes de la tumba de Orfeo entre los cícones de Tracia, y el primero de ellos es una variante del de Diógenes. Éste, al parecer, simplemente confundió en uno ambos epigramas. Véase Kern, *testt.* 123-125, para textos y referencias, y cf. Maass, *Orph.*, p. 140, n. 24.

14 Sobre el oráculo de la cabeza cortada, cf. W. Deonna, "Orphée et l'oracle de la tête coupée", *Rev. Ét. Gr.* 1924, 44 y ss., H. W. Parke, *Hist. of the Delphic Oracle* (Blackwell, 1939), 351.

15 Sobre el santuario oracular de Orfeo en Lesbos, véase Harrison, *Prol.*,3 465 y ss., y Kern, *Orph.* 1920, pp. 9 y s. Kern, siguiendo a K. Robert, rechaza la tesis de que el vaso ilustrado en nuestra fig. 7 tenga nada que ver con el oráculo lesbio mencionado por Filóstrato.

16 El texto de Conón (Kern, *test.* 115 *fin.*, y puesto de relieve por Harrison, *Prol.*3 468 y s.) es interesante porque muestra cómo puede desarrollarse un culto: "Así, la tomaron (la cabeza de Orfeo) y la enterraron bajo un gran monumento, al que rodearon de un precinto sagrado. El lugar fue al comienzo un santuario de héroe, pero más tarde llegó a la categoría de templo, porque se celebra con sacrificios y todos los demás honores que son propios para los dioses": τέμενος αὐτῷ περιείρξαντες ὃ τέως μὲν ἡρῷον ἦν, ὕστερον δ' ἐξενίκησεν ἱερὸν εἶναι. θυσίαις τε γὰρ καὶ ὅσους ἄλλοις θεοὶ τιμῶνται γεραίρεται.

El verbo *thyein* significa "sacrificar a un dios"; el término correspondiente en el culto de los héroes es, estrictamente, *enagízein*, con los sustantivos *enágisma, enagismós*. Véase Rohde, *Psique*, cap. 4, § 2 y n. 15. [Las leves diferencias entre las traducciones del mismo texto de Conón, en esta nota y en p. 62, pertenecen al original inglés. (*N. del T.*)]

17 La estatua está descripta en Helbig-Amelung, *Führer durch die Samml. Klass. Ant. in Rom,* 1913, nº 1039. Hasta donde sabemos, ninguna reproducción de ella ha sido publicada. En ese entonces, suponíamos que era la más antigua representación, en el arte, de los animales escuchando a Orfeo. Frazer, por lo menos (*Paus.* 5, p. 155), al referirse a una lista de las obras de arte que

representan ese motivo, dada por Stephani en el *Compte Rendu* (San Petersburgo) correspondiente a 1881, dice: "Ninguna de estas obras de arte parece datar de antes de comienzos de nuestra era". Pero R. Eisler (*Orpheus*, Teubner, 1925, p. 95, fig. 34) ilustra un espejo de bronce que representa el motivo y cuyo estilo sugiere que ha de datárselo en el siglo v a. C. (fig. 9).

18 Este pasaje de la *Pítica IV* (177) se ha interpretado a menudo en el sentido de que Apolo era su padre, pero Kern (*Orpheus*, 6) ha señalado que las palabras no comportan ese significado.

19 Publicado en *Bull. Corr. Hell.* 2, p. 401; copiado por un misionero norteamericano y actualmente, al parecer, perdido. Época romana imperial.

20 Véase Rohde, *Psyche*, trad. ingl., pp. 287-9. En A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy* (Oxford, 1927), figs. 1 y 2, pueden



FIG. 9. Espejo de bronce del siglo v a. C.

verse reproducciones de dos vasos que ilustran la presencia de Dioniso en Delfos. Rohde (*ib.*, pp. 290 y s.) traza una neta distinción entre dos tipos de profecía. Uno es la profecía como arte, el saber interpretar signos y presagios, reconocer la voluntad de los dioses observando el vuelo de las aves o las entrañas de las víctimas sacrificadas: el vidente permanece completamente humano y dueño de sí, pero, por ser instruido en ello, sostiene ser capaz de leer lo que el dios tiene que decir. El segundo es la profecía de inspiración: cuando el profeta habla, no es él mismo; el dios ha entrado en él y lo posee, y es solo un portavoz a través del cual habla el dios mismo. Añadiremos que la distinción está claramente realizada por Platón, *Fedro* 244 *a-d*. El latín lo expresa bien, aun cuando Tácito escribió esta frase referida a otro contexto: *se enim ministros deorum, illos conscios putant* [ellos, en efecto, se consideran a sí mismos instrumentos de los dioses, y a aquéllos, conscientes]. De estas dos

especies, la primera es el don originario de Apolo. La segunda (el tipo de profecía que se hizo famoso por la sacerdotisa délfica de Apolo) es una innovación en su culto, pero es exactamente el tipo de profecía que había sido siempre asociado con Dioniso.

Teniendo presente esta distinción, podríamos preguntarnos qué tipo de profecía parece pertenecer propiamente a Orfeo, si queremos decidir acerca de su carácter originariamente apolíneo o no. Nosotros responderíamos enfáticamente en favor del primero, pues la idea de un Orfeo frenético o poseído nos parece por completo ajena a todo lo que conocemos de él. (En contraste, la opinión de Macchioro; véase *infra,* n. 27.) Hay pocos testimonios directos sobre este punto. Podría citarse la opinión de Plinio, *N. H.,* 7. 203 = Kern, *test.* 89: *Auguria ex avibus Car... adiecit et ceteris animalibus Orpheus* [Car... agregó los augurios por medio de aves y Orfeo por medio de los demás animales]. El augurio por medio de aves u otros animales es la forma más usual del primer tipo de profecía.

[21] Menandro el retórico, p. 446, 5 Sp. Euríp. *ap.* Macrobio 1. 18: δεσπότα φιλόδαφνε Βάκχε, Παιὰν 'Απόλλον εὔλυρε. Macrobio cita también, atribuyéndolo a Esquilo *ad eandem sententiam*:

ὁ κισσεὺς 'Απόλλων ὁ Βακχεῖος ὁ μάντις

[el Apolo coronado de hiedra, el Báquico (= Baco), el adivino].

[22] Que Orfeo era originariamente un dios ctonio, consorte de Eurídice, reina del mundo subterráneo, es una de las tesis capitales de la erudita obra de E. Maass, *Orpheus* (Munich, 1895). Gruppe (Roscher, 3. 1108) considera también probable la identificación de Eurídice con la diosa del mundo inferior, y tal era además la opinión de Jane Harrison; véase su nota en *Arch. für Religionswiss.* 1909, p. 411, donde, empero, admite que Dieterich consideraba esa tesis como *unwahrscheinlich* ["inverosímil"]. De paso sea dicho, el nombre no pertenece solamente a la esposa de Orfeo. La *Kypria* (Oxford Text, fr. 22) habla de una Eurídice como esposa de Eneas. (Si Eurídice fuera la diosa del mundo inferior, no se seguiría forzosamente de ello que Orfeo fuese también un dios del mismo mundo. Con toda probabilidad, seguiría siendo el héroe humano que se casa con la reina infernal. El profesor Cook me informa que este motivo es común en el folklore céltico, y es de notar que Orfeo es una figura del norte, como lo es también Odiseo, que desempeña el mismo papel con relación a Circe y Calipso.) Por supuesto, Eurídice es además el nombre de la esposa de Creón en la *Antígona* de Sófocles, y Pauly-Wissowa, *Realenc.* VI, 1325, menciona varios otros ejemplos míticos del nombre.

[23] Decir esto es tomar partido en una controvertida cuestión. Wilamowitz sostenía que el origen de Apolo estaba en Asia Menor. M. P. Nilsson, que sigue la misma opinión, resume sus propios argumentos en una nota de su *Minoan-Mycenean Religion,* etc. (1927), p. 443, n. 1. Ofrece algunas referencias para la controversia. La tesis opuesta ha sido presentada claramente por H. H. Rose (*Handbook of Gr. Myth.,* pp. 135 y s.); véanse además las referencias en su n. 2, p. 158. La tradición que le da más convincente apoyo es la que relaciona a Apolo con los hiperbóreos. Rose señala que el culto apolíneo en Asia Menor puede no significar otra cosa sino que los griegos lo llevaron allí en la época de la colonización. ¿Sería fantasioso, en el presente estado de nuestro conocimiento sobre las infiltraciones griegas, sugerir que el mismo pueblo procedente del norte y adorador de Apolo pueda haberse dividido, para descender una parte a Grecia y otra parte al Asia Menor, de modo que la introducción de Apolo en ambas regiones pueda haber sido simultánea, y del norte en ambos casos?

[24] Así lo sostiene O. Gruppe en *Griech. Myth.* (1906), pp. 211 y ss. Véase *supra,* n. 1 *fin.*

[25] *Ueber Orpheus und die Orphiker* (Berlín, 1861), p. 11. En la n. 25 de la misma monografía se encontrarán resumidas exposiciones anteriores del punto

de vista opuesto (por ejemplo las de O. Müller, Preller, etc.), según el cual Orfeo estaba desde el comienzo íntimamente relacionado con el culto dionisíaco.

26 Podemos mencionar aquí el punto de vista que defiende Kern al formular estas observaciones sobre los vasos. Consiste en que tanto el nombre como la personalidad íntegra de Orfeo serían creación de sectarios del siglo VI. Si no podemos admitir que lo haya demostrado, permítasenos recordar con gratitud muchas de las agudas observaciones que ha formulado en defensa de ello, tanto más cuanto que consideramos de mucho mayor importancia que la cuestión del origen el acuerdo acerca del carácter de Orfeo tal como se lo veía en los siglos VI y V.

27 Es difícil no pensar en estas cualidades, y en las que hemos mencionado en p. 42, como elementos esenciales y originarios del carácter de Orfeo. Por eso no podemos coincidir con V. Macchioro, que funda sus conclusiones acerca de Orfeo sobre "la tradición que considera a Orfeo como un músico, quien por medio de la música y la adivinación introdujo el frenesí orgiástico de las iniciaciones". Dudamos que esto se aplique necesaria y originariamente a las iniciaciones órficas, aunque para tiempos de Plutarco los ritos puedan haber merecido el nombre que les da de *katákoroi kài periergoi hierourgíai* [ceremonias excesivas e indiscretas]. Macchioro concluye que Orfeo es una figura similar a la de los primitivos profetas judíos, los *n^ebi'îm*, al describir a los cuales dice: "De tiempo en tiempo... caían en una especie de frenesí; se desvestían; yacían inconscientes por tierra; parecían como locos". No podemos imaginar a Orfeo comportándose así. (Macchioro, *From Orpheus to Paul,* 1930, pp. 133, 135.)

28 Kern (*Orph.* 31 y s.) toma los varios rasgos del carácter de Orfeo y los pone lado a lado con textos sobre temas similares compuestos en diversas épocas y atribuidos a él. Había, por ejemplo, una colección de oráculos, obras médicas, poemas mágicos, obras sobre agricultura. Esa yuxtaposición le aporta prueba de que las características reunidas en Orfeo hayan resultado de la existencia de los escritos. Nos parece más probable que un autor, digamos sobre medicina, deseando vincular su tratado a un nombre de autoridad, escogiera el de uno reconocido como capaz de curar, y no que lo escogiera simplemente por ser objeto de general reverencia y el nombre, ya así reverenciado antes, debiera su reputación médica a la existencia de ese tratado. Además, ese supuesto es innecesario para explicar el carácter de Orfeo. ¿Qué más natural sino que el gran cantor (aspecto suyo que ni aun Kern puede reducir a un texto órfico originario) tuviera poderes mágicos, o que el héroe-sacerdote de Peán Apolo estuviera versado en profecía y medicina? (En cuanto a esto último, no debe olvidarse la creencia en el poder curativo de la música.) Hemos mencionado algunas maneras en que las funciones de Apolo y Orfeo eran semejantes, y acude a nuestra mente el coro de la *Alcestis* (965 y s.): κρεῖσσον οὐδὲν Ἀνάγκας ηὗρον, οὐδέ τι φάρμακον Θρῄσσαις ἐν σάνισιν, ἃς Ὀρφεία κατέγραψεν γῆρυς, οὐδ' ὅσα Φοῖβος Ἀσκληπιάδαις ἔδωκε φάρμακα
[Nada más fuerte que la Necesidad encontré, ni de ella hay ningún remedio en las tablillas tracias que escribió Orfeo melodioso ni en cuantos Febo a los Asclepíadas dio remedios... (trad. A. Tovar)].

29 Sobre la costumbre del tatuaje entre las mujeres tracias, cf. también los *Dissòi lógoi* (Diels-Kranz, *Fr. der Vorsokr.*5 II, 408, lín. 14): τοῖς δὲ Θραιξὶ κόσμος τὰς κορὰς στίζεσθαι · τοῖς δ' ἄλλοις τιμωρία τά στίγματα τῷ ἀδικέοντι [para los tracios, que las muchachas sean tatuadas es adorno; para otros, esas marcas son castigo para el que delinque].

30 Plut. *Ser. num. vind.* 557 *d* = Kern, *test.* 77 *fin.*; la costumbre está también mencionada por Fánocles, Kern, *ib.*, y en algunos vasos las mujeres atacantes aparecen tatuadas. Cf. *supra*, n. 10, nº VIII y (especialmente) IX.

31 Honestamente, debe mencionarse la bien fundada tesis de que la

terminación *-éus* pertenece a nombres prehelénicos, y la obvia posibilidad de que el nombre de un héroe prehelénico haya sido helenizado en su raíz y dotado en la antigüedad posterior de una derivación griega. (Véase M. P. Nilsson, *Homer and Mycenae,* Methuen, 1933, pp. 81, 65.) Aunque no tenemos mucha fe en el poder de la etimología para dar ciertos resultados, creemos que aquí, si en alguna parte, radica la solución del problema del origen del nombre "Orfeo".

32 El principio que trato de aplicar aquí es esencialmente el que el profesor Cornford ha formulado en estos términos: "Me parece un hecho evidente que el contenido de cualquier figura divina, semidivina o heroica es, en todo o en parte, una proyección de la mente del grupo que celebra el culto. La única cuestión, en cualquier caso particular, es si existió o no existió una única persona histórica importante que sirviera de núcleo en torno del cual la proyección pudiera cristalizarse".

33 Las etimologías son sin fin. Cárope significa "de ojos resplandecientes". Gruppe (en Roscher, 3, 1112) dice que por ende ha de ser el perro del "cazador solitario" (Eagro), y por lo tanto aparentemente su padre (!). Maass (*Orph.* 153 n. 46) relaciona el nombre con Caronte y, así, con Hades. (El nombre aparece en Homero como el de un troyano, *Il.* 11. 426, y era también un epíteto de Héracles.) [La adición (sobre la hipótesis de Linforth) que en el original figura referida a esta nota, ha sido pasada a la nota 2, que es donde le corresponde. (*N. del T.*)].

CAPÍTULO IV

LA CREACIÓN Y LOS DIOSES SEGÚN ORFEO

Omnis sermo apud Graecos, qui de antiquitatis origine conscribitur, cum alios multos, tum duos praecipue auctores habet, Orpheum et Hesiodum. Horum ergo scripta in duas partes intelligentiae dividuntur, id est, secundum litteram et secundum allegoriam, et ad ea quidem quae secundum litteram sunt, ignobilis vulgi turba confluxit. Ea vero quae secundum allegoriam constant, omnis philosophorum et eruditorum loquacitas admirata est. (La entera suma de los escritos que han surgido entre los griegos sobre el tema de los remotos orígenes del mundo se atribuye a muchos autores, pero dos nombres sobresalen, Orfeo y Hesíodo. Ahora bien; los escritos de éstos se dividen en dos partes, según el modo en que se los interpreta, literal o alegóricamente. Las partes que se toman literalmente han atraído las bajas mentes del vulgo, pero aquellas cuyo valor radica en su alegoría han suscitado siempre el admirado comentario de la filosofía y la erudición.) Rufino (*O.F.*, p. 133).

"Entre las tribus más inferiores hallamos habitualmente, lo mismo que en la antigua Grecia, la creencia en un "Padre", "Hacedor" inmortal, y también la multitud de mitos humorísticos, obscenos, fantasiosos, que están en contradicción flagrante con el carácter religioso de esa creencia... Por el momento, solo podemos decir que la concepción religiosa surge del intelecto humano en un estado de ánimo, el de la más seria contemplación y sumisión; mientras que las ideas míticas surgen de otro estado, el de juguetona y peregrina fantasía. Estos dos estados son conspicuos incluso en el cristianismo. El primero, el de la seria y sumisa contemplación, se manifiesta en las plegarias, los himnos y la tenue luz religiosa de las catedrales. El segundo estado, el de la juguetona y peregrina fantasía, es conspicuo en las bufonerías de las piezas de milagros, en los *Märchen*, esos cuentos burlescos populares acerca de nuestro Señor y los Apóstoles, y en las horribles y grotescas esculturas de ciertos edificios sagrados. Los dos estados de ánimo están presentes, y en conflicto, a través de toda la historia religiosa del género humano. Se hallan tan próximos uno de otro, y tan en extremo apartados, como el amor y la lujuria." Andrew Lang,

Hemos visto que Orfeo era de todos conocido como fundador de una religión basada en la palabra escrita. La parte más importante de esta Biblia órfica es la que cuenta sobre la Creación. Orfeo era célebre por muchas cosas, pero más que nada, quizá, como el *theólogos*, uno de los más famosos, si no el más. No es sino lo que cualquiera esperaría el que, cuando Apolonio en su poema le pone un canto en los labios, el tema de este canto sea cosmogónico. Empero, los textos sobre estos temas que le son atribuidos han sido objeto de interminables comentarios y controversias. Ello, no primariamente acerca de la cuestión, independiente, del contenido y sentido de los poemas, bien que éstos hayan recibido su parte de exégesis también. Las diferencias de opinión han surgido principalmente porque, después de citarse a Orfeo como autor de tales o cuales versos cosmogónicos, uno no puede sino poner mentalmente el nombre entre comillas y admitir que hay todavía mucho que decir antes de que se sepa quién escribió realmente esos versos, o aun en qué fecha aproximada se compusieron. Muchos puntos que uno quisiera ver aclarados deberán permanecer en duda para siempre. Ésta es una admisión que lo escaso de las reliquias hace inmediatamente necesaria. Convendrá decir algo acerca de la índole de las dificultades con que nos enfrentamos.

La curiosidad sobre los orígenes del universo fue una característica nunca ausente de la mentalidad griega. Ella encontró expresión en dos maneras, la mitológica y la filosófica. La mitología, naturalmente, apareció primero, y después, en el siglo VI a. C., surgió la primera escuela de filósofos, quienes, por lo menos a sus propios ojos, eran gente ilustrada, que había liberado su inteligencia de la irrazonada aceptación del mito. En años posteriores la actitud de la filosofía con respecto a la mitología varió, y los dos puntos de vista por ella adoptados se ven del modo más neto posible en Platón y Aristóteles, respectivamente. Platón hablaba de los poetas teológicos como de "hombres divinos" o "hijos de dioses, de quienes cabe esperar que conozcan la verdad acerca de sus propios padres", es decir, como de hombres inspirados, a quienes ha sido concedido un conocimiento más que humano (cf. *infra*, p. 242). Si no utilizaban la razón, era porque les había sido concedida una facultad que la trascendía. La verdad encerrada en esto podría fácilmente ser que el filósofo leía en los poemas teológicos un sentido filosófico que nunca pudo estar en la intención de los autores. Si este proceso se ve en su mejor aspecto en Platón, se lo ve, en cambio, en su aspecto peor en los neoplatónicos, sus comentaristas. Un ejemplo evidente de él en Platón es el pasaje del *Fedón* donde establece la comparación entre el verdadero filósofo y el iniciado en los misterios. Cuando dicen que los no iniciados tendrán una suerte poco grata en el otro mundo, los maestros religiosos hablan en enigmas.

En verdad, no son maestros tan indignos como la gente cree quienes tratan de inculcar un sentido literal en sus doctrinas. "Porque los iniciados no son otros, en mi opinión, que quienes han sido verdaderos filósofos." Desgraciadamente, la suave ironía de Platón falta enteramente en sus pretendidos seguidores (cf. *infra*, p. 244).

El otro punto de vista está representado por las palabras de Aristóteles: "Pero lo que se nos da en forma de sofistería mística no merece la atención de un pensador serio". El mito es innecesario para el filósofo y no puede sino confundir los problemas.

La razón de que haya parecido conveniente mencionar las actitudes filosóficas con respecto al mito radica en que la fuente de nuestro conocimiento de los mitos es, muy a menudo, el texto de un filósofo, y la naturaleza de su referencia al mito bien puede ser afectada por la concepción que de él sustente. Es tiempo de volver a las teogonias, por las cuales entendemos aquí los relatos mitológicos sobre los orígenes del universo, qué había en el principio, cómo surgieron los dioses, cuáles eran sus mutuas relaciones en esos tiempos remotos y cómo llegó a ser creado el mundo que conocemos. De estas teogonías hay muchas, pero solo una, la de Hesíodo, subsiste hoy. Antiguos autores hablan de otras, y ocasionalmente citan breves fragmentos de ellas. Así, sabemos de teogonías compuestas por Acusilao de Argos, Epiménides de Creta, Ferécides de Siro. Puede tenerse por seguro que esos hombres vivieron y escribieron, aunque en torno de sus nombres se acumularon las leyendas, y no es forzoso admitir que las citas de ellos en autores de la era cristiana sean genuinas. Epiménides y Ferécides son figuras reconocidamente auténticas del siglo VI a. C., y el segundo mereció unas palabras elogiosas de Aristóteles por haber sostenido una concepción más filosófica que la mayoría de los escritores de su especie (*Met.* 1091 *b* 9).

Algunas de las dificultades que se presentan en la investigación de los antiguos *theológoi* (para darles su denominación griega) comienzan a aparecer. Con excepción de Hesíodo, nuestro conocimiento de ellos depende de información que es cuando menos de segunda mano, o de breves citas cuya autenticidad no puede aceptarse a la ligera. Por la información y las citas, a menudo, tenemos que acudir a autores cuyo tema era el mismo, pero cuyas concepciones acerca de él eran por entero diferentes. La objetividad de su relación, por lo tanto, está bajo sospecha. A esto debemos añadir que Platón y Aristóteles, cuya autoridad sería inestimable, hablan, con enloquecedora frecuencia, en términos vagos. Cuando citan un relato mitológico, prefieren referirlo en general a "los *theológoi*" más bien que mencionar por su nombre a un autor.

Entre los muchos nombres a quienes se vinculaban textos teogónicos y cosmogónicos, dos, según señala con exactitud el apologista

cristiano, sobresalen: Orfeo y Hesíodo. Los otros autores que hemos citado fueron siempre conocidos como posteriores a Hesíodo, a quien se consideraba, a veces, como el padre de ese género de composición. Heródoto lo creía así, y otros también había que dudaban de la autenticidad de la teogonía de Orfeo. Con todo, ello no quitaba la gravitación de ese antiguo nombre, y esto ha de haber sugerido a muchos que, si no los poemas, por lo menos las historias que ellos relataban pertenecían a una época anterior a Hesíodo y al mismo Homero. Ésta fue una de las razones por las cuales la teogonía órfica se mantuvo. Otra fue que, indudablemente, tenía rasgos peculiares. En Platón encontramos una o dos citas de un poema de contenido teogónico, que se atribuye a Orfeo (cap. II, n. 2), pero el peso de la prueba directa acerca de la teogonía órfica nos proviene de autores de época muy posterior. En los tardíos neoplatónicos encontramos numerosas referencias a uno o varios poemas sobre el origen del universo, los dioses y las criaturas mortales, y citas de ellos, señaladas como "de Orfeo" o "de los órficos". Estas referencias y citas son incomparablemente más abundantes que las que se encuentran en escritores más tempranos. Más de una consideración permite dar cuenta de esa liberalidad. No había duda de que Platón, el héroe si no el maestro de la escuela, había hecho uso de los textos órficos. Encontraba que sus ideas acerca de las relaciones entre el hombre y Dios coincidían en muchos puntos con las doctrinas místicas del *theológos*, al cual, por lo tanto, no vaciló en introducir en ciertos pasajes de su obra. Era la tendencia natural de los neoplatónicos acentuar (si podemos emplear, por el momento, término tan moderado) el aspecto místico de la filosofía del maestro, pues la de ellos era tan enteramente mística y querían suponerlo un legítimo desarrollo del platonismo puro. Por ende, en sus comentarios, no dejaban de ilustrar una sentencia de Platón, en cuanto podían, con una cita de los poemas órficos.

Había otra razón, en algunos aún más poderosa, para esa práctica. Los neoplatónicos tardíos se encontraban entre los últimos defensores de la cultura helénica pagana contra el dominio, en rápido avance, del cristianismo. Era demasiado tarde para emplear un método tan crudo como el de atacar simplemente al cristianismo y decir todo lo malo posible de él. La mejor esperanza radicaba entonces en cuestionar su originalidad, diciendo: "Lo que vosotros creéis representa una verdad profunda y válida, pero es una verdad que nos ha sido conocida a nosotros, los griegos, desde el alba de nuestra historia". En su intento de demostrarlo, no tenían mejor material de propaganda que los poemas órficos. En ellos se expresaban no meras relaciones externas entre el hombre y Dios, sino una relación capaz de interpretación altamente mística, un verdadero parentesco espiritual, en oposición a la relación de señor a siervo o, como

en las genealogías homéricas, de paternidad y filiación físicas. Las doctrinas órficas incluían una creencia en el pecado original, basada en una leyenda acerca del origen del hombre; en la neta separación entre cuerpo y alma; y en una vida póstuma que para los puros sería mucho mejor que la vida terrena. Los propios mitos en los cuales esa doctrina encontraba expresión eran a menudo rudos e inelegantes, pero el ardor alegorizante de los neoplatónicos no se desanimaba fácilmente.

La inmensa mayoría de las citas órficas de los neoplatónicos, en razón de su tema, debe naturalmente adscribirse a una única serie de textos, que darían cuenta del origen del universo, los dioses y los hombres y quizá procederían a describir la vida religiosa y las recompensas y castigos que nos esperan según cultivemos o no el elemento divino en nuestro ser; pues todo esto es el resultado directo de los dogmas acerca de nuestro origen y nuestra ubicación en el esquema cosmológico. Si el orfismo fuese una filosofía, diríamos que era una filosofía cuya ética dependía, naturalmente, de su metafísica. Encontramos una o dos referencias por nombre (si nombre puede llamarse) a una serie de poemas de este tipo, y con toda probabilidad esta serie es la utilizada habitualmente por los neoplatónicos. Damascio (*O. F.* 60) dice que describirá "la teología de las llamadas rapsodias órficas", y, una vez hecho, concluye: "Ésta es, pues, la teología órfica usual". "Suidas" (Kern, *test.* 223), en una lista de los escritos de Orfeo, incluye "discursos sagrados en veinticuatro rapsodias" (esto es, parte o cantos) (ἱεροὶ λόγοι ἐν ῥαψῳδίαις κδ´). Los estudiosos modernos los llaman generalmente la "Teogonía Rapsódica".[1] Otra versión, que difiere de ésta en varios puntos, está presentada (*O. F.* 54-59) como "la teogonía órfica según Jerónimo y Helánico".

Los neoplatónicos creían que el Orfeo cuyos poemas estudiaban era el Orfeo de la leyenda griega, el cantor que había vivido en la edad heroica. Por lo tanto, para ellos era, por supuesto, el mismo que Platón conocía, citaba ocasionalmente de modo expreso y —según la interpretación neoplatónica— utilizaba constantemente. La cuestión, pues, en su forma más cruda y simple es la siguiente: la Teogonía Rapsódica, de la cual los neoplatónicos nos han conservado muchos fragmentos, ¿era una obra del siglo VI a. C. o anterior, e idéntica a la que Platón leía, o fue compilada en alguna fecha tardía, y, entonces, cuándo? Otros autores entran en consideración cuando muestran por un giro lingüístico o un pensamiento alguna familiaridad con la literatura órfica en los siglos VI a IV a. C. Entre éstos figuran Esquilo, Aristófanes y los filósofos Empédocles y Heráclito. Las relaciones de estos pensadores con la doctrina órfica merecerán particular consideración en un capítulo ulterior, de modo

que solo se mencionará aquí lo necesario para nuestro propósito inmediato.

Esperar una respuesta completa y definida para el problema de la datación de las teogonías órficas sería mostrar injustificado optimismo; pero igualmente verdadero es que intentar una discusión de su contenido sin dejar clara antes nuestra actitud con respecto a ese problema sería provocar una confusión en las ideas. Tanto se ha escrito acerca de ello, que cualquier cosa que se diga no puede ser sino, en gran parte, un sumario y estimación de la controversia, en que los protagonistas, después de Lobeck, han sido O. Gruppe y O. Kern.[2] Hemos preferido partir de los argumentos de Gruppe porque, como quiera se aprecien sus conclusiones, él más que ningún otro investigador tiene un método bien definido que ofrecer, y esto, aparte de que hace más fácil seguir su curso de pensamiento, da la mejor esperanza de llegar a una conclusión razonable. Tanto mayor es nuestra tentación de proceder así, cuanto que autores posteriores (Rohde, Gomperz), aun reconociendo la importancia de su obra, han llevado argumentos particulares suyos a conclusiones que estaban fuera de su intención.

Gruppe comienza por mencionar las versiones de la teogonía órfica que nos son conocidas por diversas fuentes. El neoplatónico Damascio habla de tres, a una de las cuales llama "la teogonía órfica que está en Eudemo" (siglo IV a. C.; el discípulo de Aristóteles); a otra, "según Jerónimo y Helánico"; y la tercera es la Teogonía Rapsódica, de la cual dice que es la usual o acostumbrada entre los órficos. Se esperaría, pues, que ésta fuera la versión de la cual citan los demás neoplatónicos en general, y en efecto así lo confirman los fragmentos. Más o menos divergentes con respecto a estas tres son la teogonía puesta en boca de Orfeo en el poema de Apolonio de Rodas y la teogonía órfica citada por Alejandro de Afrodisias. Finalmente, Gruppe menciona una teogonía en Clemente Romano, que no está nombrada como órfica, pero pertenece al mismo círculo de ideas, y que también muestra diferencias con el resto. Con las obvias pero necesarias palabras de precaución, en el sentido de que no se puede confiar en la exactitud de un testimonio único, Gruppe concluye, razonablemente, que hay un grupo de teogonías órficas íntimamente emparentadas, las cuales deben tratarse como una clase, puesto que separarlas es imposible.

En este grupo, ve Gruppe una doctrina central, que puede muy bien resumirse en las palabras en que se la adjudica a Museo, el discípulo de Orfeo (Diög. Laerc., *proem* 3) ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι, καὶ εἰς ταὐτὸν ἀναλύεσθαι, "todo llega a ser a partir del Uno y se resuelve en el Uno". En un tiempo Fanes, en otro Zeus, contenía las simientes de todos los seres dentro de su propio cuerpo, y de este estado de mezcla en el Uno surgió la totalidad de

nuestro múltiple universo, y toda la naturaleza animada e inanimada. Esta idea central, de que todo existía junto al comienzo en una masa confusa, y de que el proceso creador era un proceso de separación y división, con el corolario de que el fin de nuestra era será un retorno a la confusión primitiva, se repite con diversos grados de coloración mitológica en muchas religiones y filosofías religiosas. El ejemplo más conocido es nuestra propia Biblia: "La tierra estaba sin forma... y Dios *dividió* la luz de las tinieblas... y Dios hizo el firmamento y *dividió* las aguas que estaban bajo el firmamento de las aguas que estaban sobre el firmamento... Y Dios dijo: que las aguas de bajo el cielo se junten en un lugar, y que aparezca la tierra seca; y así fue hecho". El punto que ha de señalarse en seguida es que, en cuanto se refiere al pensamiento griego, esa idea fundamental aparece en dos edades diferentes. En primer lugar, es la tónica de las filosofías de los siglos VI y V a.C. Los sistemas puramente físicos de los milesios se basan en ella, así como las cosmologías, más místicas, de Empédocles y Heráclito. Este aserto exige la reserva de que, como los estoicos tomaron de Heráclito la doctrina física de su sistema, esa primera forma reapareció en una época posterior. La segunda aparición de la idea ocurre en la era cristiana, en los movimientos místico-religiosos como el neopitagorismo y el gnosticismo, y culmina en el neoplatonismo. En esta última forma, la idea está vinculada con nociones altamente abstractas acerca de la emanación del mundo sensible a partir del inteligible, cosa, por supuesto, por completo ausente en las cosmologías tempranas. La argumentación de Gruppe continúa luego su curso admirablemente metódico inquiriendo si los fragmentos examinados parecen pertenecer al primero o al segundo mundo de ideas. Por supuesto, si tomamos tal cual las aserciones de los neoplatónicos, sería imposible asignar esos fragmentos a la fase temprana, pues dichos filósofos sostienen encontrar en esos textos todo lo que ellos mismos profesaban. Pocos, empero, negarán que solo logran su objeto forzando hasta distorsionarlo el sentido literal de los fragmentos. Después de esta justificada crítica, Gruppe expresa su creencia de que los fragmentos teogónicos conservados están por entero en concordancia con el primer estadio de pensamiento. Hablan de un orden cósmico primitivo, del cual fue creador Fanes, y que fue devorado junto con su creador por Zeus, a partir del cual se creó el segundo orden cósmico, en el cual vivimos. Según la interpretación neoplatónica, la edad de Fanes es el mundo inteligible de las Ideas platónicas, y la edad de Zeus el mundo de la materia y los sentidos. En verdad, empero, nada hay en los fragmentos que sugiera la antítesis platónica de lo inteligible y lo sensible, pero sí mucho que indique que el mundo de Fanes está concebido en todas sus partes como no menos material que el nuestro, solo que anterior en el tiempo. Entrando en

los detalles (donde podemos seguirle en una conexión diferente), Gruppe ve notables semejanzas entre esa concepción y el pensamiento de Heráclito y Empédocles.

Concedido que las teogonías órficas muestren una estrecha relación de ideas con los filósofos de los siglos VI y V a. C., el paso siguiente es responder a la pregunta de si los filósofos tomaron sus ideas del poeta órfico, o si éste de aquéllos. Si lo último, entonces los poemas surgieron probablemente en círculos estoicos, en los cuales estaba de moda la reviviscencia de Heráclito. Gruppe no ve razón para dudar que el contenido de los poemas pertenece al primero de los dos períodos de pensamiento que ha establecido, el correspondiente a los comienzos del siglo V o antes. Ideas contenidas en ellos y que se han llamado estoicas, las encuentra Gruppe en el siglo V, por ejemplo, la de los cuatro elementos, que se encuentra en Aristóteles, atribuida por él a Empédocles. Al contrario, halla contradicciones entre los textos órficos y las creencias estoicas, por ejemplo el aserto órfico de que la textura primordial del mundo fue creada en el tiempo. La tesis está corroborada por la cita de paralelos entre las versiones de Apolonio, y la teología órfica posterior tiene sus orígenes en tiempos anteriores a Heráclito. Contra el argumento *ex silentio* (falta de referencia a esta teología en época clásica), el cual, por supuesto, nunca puede ser concluyente, Gruppe pone de relieve la crudeza de los mitos órficos, "que ofendía al refinado gusto de los contemporáneos de Pericles y Platón", y sugiere que el carácter secreto (ἀπόρρητον) de gran parte de su contenido puede haber contribuido muy bien al mismo resultado. (Otra razón se sugiere *infra*, p. 203.) Finalmente, la presencia de elementos orientales en los mitos se invoca como confirmación suplementaria de su data temprana, pues aquéllos, según Gruppe, se deben a influjos antiguos y no helenísticos. El mismo hecho, por supuesto, ha sido utilizado para probar la tesis opuesta por los que sustentan la opinión de la fecha tardía de los mitos.

Tal, en breve resumen, es la línea argumental de Gruppe. Hemos omitido la tesis de que la teogonía homérica (*Il.* 14) es órfica, así como la de que la teogonía utilizada por Platón era idéntica a ella, y de que ninguna de las dos es la misma que la versión habitualmente empleada por los neoplatónicos; pues estos puntos son irrelevantes para el problema de origen de las versiones tardías. El argumento de Gruppe de que la Teogonía Rapsódica no fue utilizada por Platón ha sido retomado por estudiosos posteriores como prueba de que aquélla no existía en tiempos del filósofo, y por eso vale la pena repetir aquí el definido aserto de Gruppe mismo (*Suppl.* 742) de que "el no conocimiento de nuestras Rapsodias por parte de Platón no es clara prueba en contra de su antigüedad".

Así, pues, la conclusión de Gruppe acerca de los poemas órficos

citados por los neoplatónicos es que la fecha en que fueron compilados no puede decirse, pero que las doctrinas principales que contienen pertenecen al siglo IV a. C. Llama nuestra atención hacia dos cosas: primero, que la literatura órfica siguió componiéndose desde su época de origen, en el siglo VI o antes, hasta la era cristiana misma; segundo, que dentro de esa literatura existía una tradición tan vigorosa, en lo que se refiere al contenido, que siempre mantuvo el clima de pensamiento del período en que se originó (el siglo VI a. C.). Si parece presentar elementos estoicos, por ejemplo, éstos resultan ser aquellos elementos que el estoicismo tomó de la filosofía primitiva, La Teogonía Rapsódica misma no es sino una tentativa de reunir todos los estratos anteriores de la tradición órfica, reconciliados en la medida de lo posible. No se interesa en la coherencia de ideas, por ejemplo en presentar un sistema unitario de filosofía panteísta, y la conciliación intentada es puramente externa. No contiene rastros demostrables de doctrinas posteriores, y la fecha de su compilación no puede sino permanecer oscura. (Los estudios de lengua y métrica, señala, hasta el momento, no han ayudado a decidirla.) Platón muestra familiaridad con una forma diferente, pero ello no es prueba de fecha tardía para la otra.

"El poder *mitopoyético* estaba prácticamente extinguido en la era helenística." Estas palabras son de Gomperz, pero la idea, con muy poca diferencia incluso de expresión, es el trasfondo del argumento aquí expuesto.

Hemos citado las conclusiones de Gruppe porque parecen las más razonables, y sus argumentos porque parecen los más conducentes. La obra de Kern sobre el tema está enderezada a probar que el conjunto de la Teogonía Rapsódica es una obra del siglo VI a. C. mismo. Si no hemos citado sus argumentos, no es tanto porque aserciones como "*simpliciorem fabulam antiquiorem esse per se patet*" [es evidente que el relato más simple es el más antiguo] o "*inter omnes viros doctos constat Hieronymi theogoniam aetatis Alexandrinae signa prae se ferre* [entre todos los eruditos consta que la teogonía de Jerónimo muestra ostensiblemente rasgos de la edad alejandrina] son nada convincentes en sí mismas, como porque son inconducentes, en cuanto cierran el camino para toda discusión ulterior. Kern es apoyado por Gomperz, quien al defender la antigüedad de las Rapsodias, exclama con indignación: "La supuesta prueba de Gruppe de que Platón desconocía la Teogonía Rapsódica me parece un completo fracaso" —como si Gruppe hubiese tratado de utilizar esa prueba para atacar la antigüedad de las Rapsodias—. Rohde sitúa la data de éstas más tarde, sosteniendo, en oposición tanto a Gruppe como a Kern, que "en los muy pocos pasajes en que existe real coincidencia entre las Rapsodias y Ferécides, Heráclito, Perménides o Empédocles, el poeta de las Rapsodias

es el deudor, no el acreedor". Alaba a Gruppe por apoyar su punto de vista con la prueba de que Platón desconocía las Rapsodias.[3]

Una vez metidos en este oscuro y tortuoso laberinto, ¿a qué hilo hemos de asirnos para hallar el camino de retorno donde haya, por lo menos, un rayo de luz en que podamos fijar la vista en medio de la tiniebla circundante? En primer lugar, las diferencias reales entre los puntos de vista que hemos citado pueden fácilmente exagerarse, y de hecho, para el investigador de la doctrina órfica en general, son por cierto muy pequeñas. "Vista a plena luz —dice generosamente Gomperz—, la diferencia entre Rohde y yo se reduce a un mínimo." Kern arguye que los poemas mismos son antiguos;[4] Gruppe dice que no podemos determinar en qué fecha se compusieron, pero que consisten en lo principal en una mezcla de elementos de una tradición más antigua, tradición —nótese— en que la tendencia conservadora era el rasgo dominante. Rohde cita este punto de vista con plena aprobación.[5]

La lección importante que ha de aprenderse de esta controversia es la que nos da Gruppe, de que la fecha de la Teogonía, o aun de tal o cual *teogonía*, será forzosamente la fecha de compilación más que la de composición, y sin duda alguna esto es algo que reduce considerablemente la importancia del problema. Lo importante es considerar cada rasgo o elemento particular de la teogonía (y cada uno de ellos se repetirá probablemente en varias versiones), y, si podemos, decir algo acerca de sus afinidades y acaso sobre la fecha probable de su incorporación. Una ojeada a la historia del monstruo alado Crono-Héracles, a la historia de Fanes surgiendo del huevo o devorado por Zeus, o el lugar de principios como Tiempo y Noche en las teogonías órficas, tiene muchas mayores probabilidades de conducir a interesantes resultados que una tentativa de determinar la fecha en que esos poco poéticos versos, donde algunas de esas historias están atesoradas, han sido puestos por escrito.

Lo primero que ha de hacerse es dar un breve resumen de la teogonía. La versión que Damascio menciona como de Eudemo (*O. F.* 28) tendría especial interés, pues Eudemo vivió en el siglo IV a. C. Desgraciadamente, Damascio no nos dice nada acerca de ella, salvo el simple hecho de que tomaba la Noche como principio primero. En esto difería ciertamente de la "teología órfica habitual" de los neoplatónicos, según la cual la Noche tenía varias generaciones de antepasados, pero concuerda, según Damascio, con la teogonía a que alude Homero (*Il.* 14), aunque debe admitir que Eudemo mismo negaba esta concordancia. La supresión de los principios superiores de la *Teogonía Rapsódica* es explicada por Damascio al modo neoplatónico, con el argumento de que, por pertenecer al mundo inteligible, las omite Eudemo como enteramente inefables e incognoscibles.

De la teogonía según Jerónimo y Helánico debe decirse, con Gruppe (*Kulte und Mythen*, 633), que Damascio no la llama expresamente órfica. Ha prometido exponer las teogonías griegas, no la órfica en particular, y aunque comienza con "la de las llamadas rapsodias órficas", no es forzoso suponer que cuando sigue con "la de Jerónimo y Helánico" la considere órfica también. Que pertenece al círculo órfico se infiere por otra fuente, el apologista cristiano Atenágoras, que atribuye a Orfeo una doctrina casi idéntica. Según estas versiones, primeramente existió el agua y (presumiblemente) alguna materia sólida, de la cual se formó un limo o lodo que, finalmente, hubo de endurecerse en forma de tierra. [6] Siendo imposible para un neoplatónico concebir el universo como remontándose a dos principios últimos en lugar de un Uno indiviso, Damascio agrega que "el principio Uno antes de los dos se omite en razón de ser enteramente inefable". Del agua y la tierra nació una figura monstruosa, una serpiente con cabeza de toro y león y el rostro de un dios en medio; y el nombre de la figura era Crono (Tiempo) y Héracles. Junto con él, narra Damascio, estaba la Necesidad, idéntica en naturaleza a Adrastea, que vigila sobre la totalidad del universo, alcanzando hasta sus últimos confines. La teogonía de las Rapsodias empieza con el Tiempo, y, para dar cuenta de la ausencia de un principio anterior, Damascio da la misma razón neoplatónica que cuando hablaba de Eudemo: las Rapsodias omiten los dos principios anteriores (y el anterior a ellos que se había dejado en silencio) y comienzan por el tercero "por ser el primero que contiene algo de lo cual pueda hablarse y sea conmensurado al oído humano" (*O. F.* 54-59).

Hemos entrado ahora en los límites de las Rapsodias y, hasta donde llega la versión de Jerónimo, no hay mucha diferencia entre ambas. [7] De Crono nacieron Éter con Caos y Érebo, o, como lo dicen las Rapsodias, Éter y un gran abismo hiante [Caos], y tinieblas [Érebo] por sobre el todo. Después, Crono forma en Éter un huevo. El huevo se parte en dos y surge Fanes, el primer dios nacido (Protógono). "Y al nacimiento de Fanes el nebuloso abismo debajo y el éter sin viento fueron desgarrados" (*O. F.* 72). En la versión de Atenágoras, las dos mitades del huevo forman respectivamente el cielo y la tierra, pero en las Rapsodias éstos no aparecen hasta un estadio posterior. Fanes es el creador de todo, de quien el mundo ha tenido su primer origen. (Esta expresión, en apareciencia redundante, es necesaria porque en la narración órfica hay, como veremos, un segundo comienzo de todas las cosas, en la edad de Zeus.) Se lo concibe como maravillosamente bello, una figura de resplandeciente luz, con áureas alas en los hombros, cuatro ojos y las cabezas de varios animales. Es andrógino, pues ha de crear por sí solo la raza divina, "portando dentro de sí la venerada simiente de los dioses" (*O. F.*

85). Como en su descripción de Crono, la versión jeronimiana es más selecta y pintoresca. En adición a las alas áureas, le da cabezas de toro que crecen a los costados, y sobre la suya "una monstruosa serpiente, que aparece en todas las maneras de formas de animales".

Los fragmentos no permiten formarse una idea coherente de la creación realizada por Fanes. Hizo una residencia eterna para los dioses y fue el primer rey de ellos. Los versos que describen la creación del sol y la luna (que es un mundo situado en los cielos y contiene "muchas montañas, muchas ciudades, muchas mansiones") (*O. F.* 91) deben de referirse a él. También hay seres humanos en la era de Fanes (*O. F.* 94), pero no son de nuestra raza. Como veremos, todo esto pertenece a una era desaparecida, y los hombres del tiempo de Fanes, se nos dice, eran los de la Edad de Oro.

Fanes generó una hija, Noche, a quien tomó como asociada confiriéndole gran poder. Ella lo asistió en la obra de creación, y él finalmente le cedió su cetro, de modo que Noche llegó a ser la segunda en el orden de los regentes del universo. Como señal de la posición preeminente que mantendría después indisputada, Fanes le dio el don de profecía. Ella daba sus oráculos desde una caverna, a cuya entrada estaba la nebulosa y abstracta diosa órfica Adrastea (lo mismo que 'Ανάγκη, 'Necesidad'), cuya solemne tarea era legislar para los dioses.

Noche concibió de Fanes a Gea y Urano (Tierra y Cielo), quienes, a su vez, fueron los progenitores de los Titanes, Crono, Rea, Océano, Tetis [Τηθύς] y el resto. Noche cedió a Urano el poder supremo. Siguen después las historias griegas comunes sobre los Titanes, la supremacía de Crono, la mutilación de su padre Urano (con el nacimiento de Afrodita), su casamiento con Rea, la deglución de sus propios hijos y el ardid por el cual Rea salvó la vida de Zeus y devolvió a los otros a la luz. Los Curetes aparecen como los guardianes de Zeus. En la versión órfica, la posición única de Noche se pone de relieve constantemente. Cada dios que está destinado a suceder a otro en el poder supremo del universo parece deber algo a la protección de esta divinidad. En esta generación, "Sobre todos los otros ella cuidaba a Crono, y le quería" (*O. F.* 129).

Nos acercamos así a la era de los hombres actuales. Zeus no es simplemente el supremo rector, sino además el creador de nuestro mundo. ¿Cómo puede ser esto, pues todo había sido creado antes que él naciera? No hay sutileza en la respuesta. Zeus devoró a Fanes y con Fanes, que es el primer nacido y el origen de todo, puede considerarse que introdujo en sí mismo todo lo existente: "Así, pues, devorando el poder de Ericepeo, el Protógono (Zeus), retuvo el cuerpo de todas las cosas en el hueco de su vientre; y entremezcló en sus propios miembros el poder y la fuerza del dios. De modo que, junto con él, todas las cosas dentro de Zeus fueron creadas de nuevo, la

brillante altura del amplio éter y el cielo, la sede del no cultivado mar y la noble tierra, el gran océano y las profundidades bajo tierra, y los ríos y el mar sin límites y todo lo demás, todos los inmortales y bienaventurados dioses y diosas, todo lo que entonces era y todo lo que llegaría a ser, todo estaba allí, mezclado como corrientes en el vientre de Zeus" (*O. F.* 167).

Para la obra que ha de realizar, Zeus busca el consejo de Noche, que no ha perdido nada de su dignidad como el ser de suprema sabiduría y de poderes proféticos, hacia cuya opinión aun los más altos de los demás dioses han de mostrarse deferentes. Ella fue quien desarrolló un plan para domeñar a Crono, cuyo lugar había de usurpar Zeus, y a ella se dirige éste, en los términos más respetuosos, cuando necesita ayuda para la creación del mundo nuevo. "Madre —le dice (con un término de respeto, que no implica parentesco) —, tú, la más alta de las divinidades, Noche inmortal, ¿cómo he de establecer mi altivo dominio entre los Inmortales?" (*O. F.* 164). Y le plantea lo que para un griego era el eterno problema suscitado por la formación de un universo: "¿Cómo puedo hacer que todas las cosas se mantengan unas y otras separadas?". Y Noche responde: "Rodea todas las cosas con el inefable éter, y en medio establece el cielo, y en el medio la ilimitada tierra, en el medio el mar, y en el medio todas las constelaciones de que está el cielo coronado" (*O. F.* 165).

Una vez recreadas todas las cosas, Zeus llega a ser, en el célebre verso, "el comienzo, el medio y el fin de todo" (*O. F.* 21, 168). [8] Como en la mitología griega común, de su cabeza nace Atena, "resplandeciente de armas, una gloria de bronce a la mirada" (174) y se convierte en "la ejecutora de su voluntad [la de Zeus]" (176). Los Cíclopes, que son ante todo artífices, forjan para Zeus el trueno y el rayo. De Rea (identificada en el poema órfico con Deméter: "Anteriormente era Rea, pero cuando llegó a llamarse madre de Zeus se convirtió en Deméter" [145]), Zeus tiene una hija, Core-Perséfone, la doncella destinada a ser raptada por su padre mismo y luego llevada por Plutón. De Plutón tuvo a las Furias; de Zeus, a Dioniso, el último en reinar sobre los dioses. (Véase apéndice 2, *infra*, pp. 134 y ss.) A éste entregó Zeus el poder, "aunque era joven, solo un goloso infante" (207). Lo puso en su trono y le colocó en la mano su propio cetro, y dijo a la nueva generación de dioses: "Prestad oído, oh dioses; a éste he hecho vuestro rey" (208). Pero los Titanes, quienes, por supuesto, también habían recibido nuevamente la vida en el nuevo orden creado por Zeus (210), estaban celosos del niño y conspiraron contra él. Según algunas autoridades, fue por instigación de Hera, la esposa legítima de Zeus, presta a atacar al hijo de otra madre. Con un espejo y otros juguetes distrajeron al niño, y mientras jugaba le mataron y descuartizaron. Sus

miembros, por orden de Zeus, fueron recogidos por Apolo y conducidos a Delfos (210, 211). El corazón fue salvado por Atena, que lo llevó a Zeus para que éste por medio de ese órgano hiciera renacer a Dioniso. Vivo de nuevo, Dioniso queda para los órficos como el supremo objeto de culto. Recordamos también que el mismo Fanes era llamado igualmente Dioniso, de modo que en realidad el dios existió desde el comienzo de todo; un dios tres veces nacido: Dioniso-Fanes, Dioniso-Zagreo (como a veces aunque no frecuentemente en los textos conservados, se lo llama como víctima de los Titanes) y Dioniso el resucitado.

Así, en la dinastía divina de la teogonia órfica se presentan seis generaciones que se suceden en el gobierno supremo del universo: Fanes, Noche, Urano, Crono, Zeus y Dioniso, y se cumple así el mandato del poeta, ese mandato que se expresa en una de las pocas y preciosas líneas atribuidas a Orfeo por Platón mismo: "Y en la sexta generación pon fin al orden de tu canto" (*Filebo,* 66 *c*). [9]

Empero, la historia no está por entero acabada, y en lo que sigue tenemos el vínculo entre todas esas guerras celestes, aparentemente asuntos domésticos de los Inmortales, y nuestra propia vida religiosa. Falta todavía relatar la parte más abominable del crimen titánico. Una vez que dieron muerte al infante Dioniso, comieron de su carne. En su cólera por el ultraje, Zeus los fulminó con un rayo, y de los restos humeantes de los Titanes surgió una raza que esa edad no había conocido: la raza de los mortales. Así, nuestra naturaleza es doble. Somos nacidos de los Titanes, los malvados hijos de Tierra, pero hay en nosotros algo también de naturaleza celeste, puesto que en nuestra formación entraron fragmentos del cuerpo de Dioniso, hijo de Zeus Olímpico, de quien los Titanes habían hecho su festín impío. De modo que ahora dedicamos plegarias y sacrificios a Dioniso "en todas las estaciones del año", como lo dice el texto sagrado, "anhelando que se nos libere de nuestra ascendencia culpable" (232; *infra,* p. 215). Dioniso puede hacerlo, y por eso le llamamos el "Liberador", Dioniso el inmortal, el resucitado, de cuya naturaleza hay una partícula en todos y cada uno de nosotros. Sabiendo todo esto, ¿qué otro fin podemos tener en la vida sino purificarnos hasta donde sea posible del elemento titánico y exaltar y fomentar el dionisíaco? En este punto, por el momento, debemos detenernos. La historia de la creación ha terminado, y más tarde encontrará su lugar adecuado el resto: cómo ha de cumplirse esa purificación, y qué recompensa hay para el puro y qué castigo para el indiferente, aquí o en la vida futura. Nuestra tarea actual es retomar la historia que ha sido referida desnuda y sin crítica, y ver si se puede completar la imagen por medio de nuevas descripciones o comentarios de las diversas figuras y elementos que en ella han aparecido.

La relación que acabamos de exponer ha sido compuesta directa y únicamente con los fragmentos de los *hieròi lògoi* y la versión de Jerónimo, según la compilación de Kern. Todas las luces indirectas obtenibles de otras fuentes han sido deliberadamente evitadas para no dar sino el puro esquema de la historia. La pregunta que obviamente ha de formularse antes de ir más adelante es hasta qué punto esta teogonía puede llamarse órfica en el sentido de que fuera peculiar y diferente del trasfondo mitológico común herencia de todo griego. Una comparación con Hesíodo y Homero muestra que gran parte del trasfondo mitológico es el mismo, pero que las diferencias son, en la materia, muchas y notables, y en espíritu tan vastas que apenas sería posible exagerarlas. El poeta estaba imbuido de mitología griega y quería escribir en términos de ella, pero solo para transformarle la significación. Aparecen los mismos dioses, pero se les dan nuevas funciones y deberes; se insertan versos y hemistiquios de Hesíodo y Homero, pero se les da un uso enteramente nuevo. Una ojeada al comienzo de la versión hesiódica puede servir para poner en evidencia estos puntos. Primero fue Caos, después Tierra (Γῆ) y Tártaro en las profundidades de la tierra (χθών), y Eros. No se dice cómo estas figuras llegaron a la existencia. De Caos nacen Érebo y Noche, y de Noche, Éter y Día. Tierra da a luz a Cielo, que más tarde es su cónyuge. Todos éstos son principios iniciales en las teogonías órficas también, y aunque sus relaciones mutuas puedan no ser enteramente las mismas, no es cosa de gran importancia. Igualmente en las historias de Crono, de cómo atacó a su padre Urano para ser luego pagado con la misma moneda y tratado del mismo modo, tan poco filial, por su propio hijo Zeus, a quien había procurado en vano destruir apenas nacido, tenemos más ejemplos de historias relatadas por el poeta órfico por ser parte del fondo griego común de narraciones acerca de las dinastías celestes. Las diferencias aparecen más bien en lo que está presente en las versiones órficas, pero falta en Hesíodo. En éste no hay Huevo cósmico, y aunque Noche tiene su lugar en la genealogía no hay indicio de la posición única que presenta en la teogonía órfica como protectora y consejera de los sucesivos rectores del universo. Se menciona a Eros como uno de los principios más antiguos —y el Fanes órfico se identifica con él—, pero a Hesíodo le basta con citar el nombre, con el epíteto de "el más bello entre los dioses inmortales". Eros no es allí la resplandeciente aparición de áureas alas que vemos en el poema órfico, ni —cosa más importante— es tampoco el Protógono, fuente de toda vida futura y supremo objeto de culto para quienes lo conocen. No hay Crono en Hesíodo, ni nada acerca de ese curioso recomienzo de todas las cosas dentro del cuerpo de Zeus, ni, sobre todo, ninguna historia de Dioniso y los Titanes. De esto se sigue que el interés humano, motivo con el cual el poema órfico termina,

falta por completo en Hesíodo, y que su teogonía está divorciada de las ideas de bien y mal. La narración hesiódica nos mantiene en una atmósfera de clara y fría luz diurna: es una narración directa de puros hechos, así sea prodigiosos. Los poemas órficos están compenetrados de un sentido del misterio y la paradoja de la vida, desde su preocupación por el problema eterno —¿cómo será todo uno y sin embargo cada cosa aparte?— hasta su culminación, donde revelan nuestra naturaleza mitad divina mitad terrena, con el completo cambio de perspectiva, las nuevas obligaciones y las no soñadas aspiraciones que esa revelación implica. En suma, la diferencia fundamental entre los dos sistemas radica en esto: el uno nunca pudo ser base doctrinal de una vida religiosa; el otro pudo y de hecho lo fue.

Las dos versiones: *a*) las Rapsodias, y *b*) el Orfeo de Atenágoras y del "Jerónimo y Helánico" de Damascio, pertenecen a los estadios tempranos de la teogonía órfica, y por lo tanto las diferencias entre ambos es lo que naturalmente suscitará primero la curiosidad del lector sistemático. Es hoy costumbre considerar como idénticas las dos últimas, a las que he agrupado juntas, aunque Lobeck (*Agl.* 493) considera el pasaje de Atenágoras como más dependiente de las Rapsodias. Ciertamente hay puntos de diferencia entre ellos, particularmente el modo en que, en el Orfeo de Atenágoras, las dos mitades del huevo del cual ha nacido Fanes van a constituir el Cielo y la Tierra. En Damascio nada de esto se dice, y Tierra ya ha sido formada en un estadio desusadamente temprano para cualquier cosmogonía.[10] El punto de semejanza más importante, y de común diferencia con las Rapsodias, es la descripción de Crono. En vista de esta descripción, que constituye el rasgo distintivo, el problema de la data posible de esta versión tiene cierto interés general, pues abre la discusión acerca de si los griegos estaban habituados en época temprana (en los períodos clásicos de los siglos VI y V a. C.) a concebir sus dioses, y en particular un principio tan abstracto como el tiempo, en la forma de monstruos, lo que a primera vista sugiere más bien la extravagancia de la imaginación oriental que la tradicional calma y cordura de la mente helénica. Nadie dudará del largo alcance que puede tener la respuesta a esta pregunta, después de leer la cadena de razonamientos en *Weltenmantel und Himmelszelt*, de Robert Eisler, que es como sigue: El tiempo nunca fue concebido por los griegos como un dios, excepto en la tradición órfica; por lo tanto, si un poeta griego se aventura tanto en la metáfora que habla, como Sófocles, de χρόνος εὐμαρὴς θεός, del tiempo como un dios complaciente, para indicar que él cura los pesares, o, como Píndaro, del tiempo "padre de todo", debe suponerse en toda ocasión (*ausschliesslich*) que tenía la deidad órfica en su pensamiento. Eisler no menciona en ningún momento[11] que hay otra autoridad acerca del Crono órfico, que ésta es la que menciona Damascio como la teogonía órfica "habitual" y que, hasta donde sabemos, en ella

no se dan al dios epítetos más exóticos que 'sin edad', 'grande', 'cuyos designios nunca perecen'.

No podemos saber mucho sobre la fecha de la versión jeronimiana basándonos en la mención de sus autores o narradores. Jerónimo es, fuera de esto, desconocido. Si es el mismo Jerónimo del cual Josefo dice que escribió la antigua historia de Fenicia, ello no haría sino explicar *obscurum per nihilominus obscurum*. Con Helánico no estamos en mejor posición.[12] En todo caso, el modo de referencia de Damascio es un tanto desalentador. "Según Jerónimo y Helánico" no significa que él mismo haya encontrado los textos en los escritos de esas dos autoridades. Lo que dice es: "La teogonía que se cita como de Jerónimo y Helánico, si en realidad no son una misma persona..."

Asegurémonos de que una cosa quede clara. Al confrontar las dos versiones órficas no discutimos por el momento la *presencia* del Tiempo como divinidad en la teogonía órfica, ya que en ambas aparece, sino simplemente su descripción. Ésta es, en la versión adjudicada a Jerónimo y Helánico en Damascio, como sigue: "Es una serpiente con cabezas de toro y de león que le crecen encima, y en el medio el rostro de un dios; y tiene además alas en los hombros, y se le llama el Tiempo sin vejez y también Héracles". La discusión acerca de la fecha se centra habitualmente en el tono oriental de la descripción. Sobre esto hay poco desacuerdo. Un acérrimo defensor del origen de los mitos helénicos en suelo griego (en época helénica o prehelénica) no estaría falto de argumentos. No faltan constancias de la presencia en la mitología griega, desde época temprana, tanto de monstruos como de criaturas aladas, para las cuales no es necesario buscar un origen oriental. Sin ponernos abstrusos, podemos recordar la Victoria (Νίκη) con alas o sin ellas, los caballos alados de Pélops, que Pausanias vio grabados en el cofre de Cípselo en Olimpia y que Píndaro describe, y la extraña criatura que fue puesta en la Acrópolis —donde aún puede vérsela— en época anterior al Partenón: una serpiente enroscada, con tres cabezas humanas. Algunas, aunque importadas, lo fueron en alta época. La Quimera licia figura en Homero. En cuanto a las alas, acude a la mente un ejemplo atractivamente sucinto. En las *Aves* de Aristófanes, Pistetero trata de convencer a las aves de que son realmente dioses, y de que deberían tratar de persuadir a los hombres a que las adoraran como tales. Las aves objetan: "¿Y cómo han de creer los hombres que somos dioses, y no grajos, cuando usamos alas y vamos revoloteando?" "Tonterías —dice Pistetero—; vaya, Hermes vuela y tiene alas, aunque es un dios, y lo mismo una cantidad de otros dioses. Además está Victoria, que vuela con alas de oro, sí, por Zeus, y Eros también. Y Hera, al menos así dice Homero, se parecía a una paloma silvestre." Empero, aun cuando se haya mencionado todo esto y muchas criaturas más de origen más o menos dudoso en favor de la misma

teoría, la descripción del Tiempo mismo en esta forma tiene correspondencias con la religión oriental, y en particular con la persa, correspondencias demasiado detalladas y exactas como para pasarlas por alto. Es éste un campo que ha sido trabajado a fondo por autoridades más competentes, y no necesitamos reelaborarlo aquí.[13] Podría apartarnos demasiado de nuestro asunto. Menos aún necesitamos reabrir la discusión sobre la posibilidad general a priori de un contacto entre la mentalidad griega y la oriental en alta época. Esto también ha sido tratado con frecuencia, y quizá del modo más pintoresco por Gomperz (*Pensadores griegos*, I, p. 126). El profesor Cornford (*From Religion to Philosophy*, p. 176) lo resume así, en cuanto referido al pensamiento órfico: "Aceptemos o no la hipótesis de un influjo directo de Persia sobre los griegos de Jonia en el siglo VI, ningún estudioso del pensamiento órfico y pitagórico puede dejar de ver que las similitudes entre éste y la religión persa son lo bastante estrechas para justificar que se los considere como expresiones de la misma concepción de la vida y se utilice un sistema para interpretar al otro". Cuando el hecho que se considera es la semejanza del χρόνος ἀγήραος, o 'Tiempo sin vejez', de los órficos, en su representación mitológica, con el *Zrvân Akarana*, o 'Tiempo sin fin' de los persas, semejanza no solo general sino llevada al detalle, entonces aun la "hipótesis de un influjo directo" se hace difícil de eludir.[14]

Tal, muy en síntesis, es la posición con respecto al influjo oriental. ¿Qué efecto tendrá ello sobre nueva evaluación de la data de Crono, la serpiente monstruosa, como figura de la mitología griega? Nos sentimos esclarecidos si leemos las opiniones de uno de los eruditos. Cuando comparamos sus conclusiones con las que otros infieren a partir de los mismos hechos, vuelve a rodearnos la oscuridad. Gruppe dice que los elementos orientales de la versión jeronimiana no pueden explicarse como préstamos de la edad helenística y que los más importantes de ellos eran ya conocidos de los filósofos presocráticos. Kern advierte que la descripción de Crono en las Rapsodias es mucho más simple que la de la versión jeronimiana, y concluye que la historia más simple es evidentemente la más antigua. La versión de Jerónimo, dice, lleva indesconociblemente los rasgos de la época alejandrina, opinión que se contenta con adscribir vagamente a *omnes viri docti*. Siguiendo una línea de pensamiento más general, uno se inclina a respetar y dar amplia aplicación a la observación de Jane Harrison, de que era lo más natural para el arte griego mostrarse más susceptible a influencias foráneas cuando estaba aún en pañales; cuando llegó a su vigorosa madurez individual, las rechazó. Sin duda, si esto se aplica al arte podrá aplicarse a la mentalidad helénica en general. Mientras jugamos con esta idea, Gomperz nos sale al paso: "A medida que las antiguas tradiciones

nativas (de los griegos) iban dejando de satisfacer su incesante curiosidad y sed de conocimiento, cada vez más liberalmente se buscaron fuentes extranjeras, en una edad de agudo vigor intelectual y de progreso". Formular alguna nueva sugerencia no parecería otra cosa que poner una más en una enorme pila de teorías que se destruyen mutuamente y desalientan al observador. Con todo, el tema es digno de discusión, y la misma multitud de teorías indica que es tiempo de volver atrás para tomar distancia y recobrar, si es posible, algo de esa penetración en los rasgos generales de la cultura helénica que debería ser el producto de una educación clásica, hallando así un fundamento para mediar dentro de lo posible entre opiniones opuestas y tratar de construir una síntesis que incorpore los resultados más sólidos.

Nuestra propia solución estaría más bien en la línea de Gruppe, y constituiría en cierto modo un paralelo con las observaciones de Jane Harrison sobre el desarrollo del arte griego. La mente helénica en su momento más vigoroso debe ser diferenciada tanto del estado receptivo de su influencia como de la indiscriminada búsqueda de novedades que señaló su declinación. En ese período de madurez, que cubre aproximadamente desde fines del siglo VI hasta el IV a. C., era menos susceptible a nuevos influjos externos y se ocupaba más en modificar los que ya habían entrado en su mundo para hacerlos más conformes a su propia pauta. No gustaba de monstruosidades ni en pensamiento ni en arte. Ésta fue la edad que vio el nacimiento del racionalismo en filosofía, el cual propugnaba el rechazo de los mitos como incongruentes con la razón. Por otra parte, entre aquellos que permanecían leales a las tradiciones religiosas, se dio una purificación de los mitos que los despojó de mucha de su antigua crudeza. Las representaciones idealistas de los dioses en el arte fueron de la mano con el elevado tono moral y la exaltada belleza de los mitos en la literatura de un Píndaro o un Sófocles. Una comparación entre los monumentos escultóricos del siglo VII, que constituyen lo que los arqueólogos denominan el período orientalizante del arte griego, y los de la era clásica esclarece inmediatamente el desarrollo de la mentalidad helénica, desde una imitación servil de los tipos orientales hasta la intuición de su propia contribución peculiar al arte y la cultura mundiales. La diferencia entre ambos ha sido bien sintetizada por un autor alemán. El antiguo arte asiático, escribía Julius Langbehn, está señalado por un carácter abstracto (*begrifflich*) que encuentra su expresión en el simbolismo, el cual a su vez, para hablar más concretamente, se muestra en la producción de tipos mixtos humano-animales y toda suerte de criaturas aladas. En suma, es completamente opuesto al realismo. Algunas criaturas aladas, según hemos señalado, son autóctonas de Grecia, y la diferencia entre las unas y las otras ha sido formulada por Lang-

behn con una concisión tan poco germánica, que hemos de citarla tal cual: *diese fliegen, jene nicht.*[15] Por otra parte, el arte griego estaba fundado en la poesía, y definido a este propósito por su sensibilidad a la experiencia (*Empfindung*) natural, aunque, debe añadirse, a lo más elevado y más perfecto de esa experiencia. En oposición al simbolismo sin vida del arte asiático, Grecia clásica ofrece un idealismo basado en el realismo, es decir, la representación de los rasgos más bellos de la naturaleza.

Para ilustrar el estado de la cultura griega en los siglos VIII y VII a. C. ha de elegirse el campo del arte, porque en la historia de la literatura ese período es casi una página en blanco. Del arte, en cambio, hay especímenes, principalmente en bronce, y muestran que no faltaban criaturas como esfinges o grifos, que tenían alas pero ciertamente no podrían haber volado. Por ejemplo, una ojeada al capítulo sobre "el período arcaico temprano (orientalizante)", en la obra *Greek and Roman Bronzes* de la señorita Lamb (Methuen, 1929), nos da en seguida ejemplos de tipos alados y terioantropomórficos. Una figurilla espartana (siglo X) representa un león con una serpiente por cola; la plancha grabada Tyszkiewicz (siglo VII; Lamb, lám. 18 *b*) muestra figuras con cabeza humana, cuerpo de león y alas, y otros ejemplos incluyen esfinges y grifos. Creta fue un importante centro del arte griego en esa época, y una fecunda trasmisora de tipos orientales. Más importante aún es que su arte religioso ha de haber influido directamente sobre los órficos, pues éstos tomaron elementos de Creta en el núcleo mismo de su doctrina (cf. *infra*, pp. 110 y ss., y, sobre los Curetes, pp. 119 y ss.). Esto hace particularmente útil para nuestro propósito observar el tímpano de bronce de la Caverna de Ida, lugar de nacimiento del Zeus cretense (Cook, *Zeus*; 1, p. 644 y lám. XXXV), que muestra al dios cretense con su cortejo de Curetes, pero con un tipo puramente asirio.

Volvemos ahora al tema mismo de esta discusión. Estamos ante dos versiones de un mito, en una de las cuales el Tiempo se representa como una criatura alada y multiforme a la cual se ve del modo más natural, si uno se forma una clara imagen mental de ella, en la forma de un relieve asirio o persa, y no ciertamente en ninguna de las formas que hubiese modelado un escultor helénico de la era clásica. En la otra versión, despojado de sus atributos monstruosos, aparece casi en la forma en que un filósofo racionalista griego del siglo VI lo hubiera concebido de haber dado forma poética a su sistema: sin vejez, grande, de infalibles designios. Que el tiempo siempre fue; que el tiempo tiene gran poder para bien o para mal; que por el tiempo todo puede cumplirse; éstos son, sin duda, sentimientos que pueden caber en la mentalidad más filosófica. "El relato más simple debe ser el más antiguo", decía Kern. Pero "simple" es una palabra ambigua. ¿Quién tiene una mente más simple: el que concibe al tiempo como una criatura de grotesca forma mitológica, o el que

ha aprendido a pensarlo sin esos pintorescos y concretos atributos? Sugerimos que el segundo muestra un estadio más alto de civilización, y que por lo tanto, por los propios argumentos de Kern, de que la versión más simple ha de ser la más antigua, hemos de poner la grotesca como anterior, y considerar a la otra como un refinamiento de ella producido en una edad más cultivada.

Está bien tomar en cuenta el hecho de que el orfismo se mantuvo en cierto modo separado de la corriente principal de la cultura griega, y de que en la corriente subterránea puede haber sobrevivido una crudeza que había sido purificada en los niveles superiores. Si la única descripción órfica del Tiempo fuese la oriental, esa consideración podría tener peso para nosotros. Pero cuando se nos presentan las dos versiones, es por lo menos razonable suponer que el desarrollo se produjo en la dirección que hemos sugerido, y no a la inversa. Sería absurdo imaginar que todo el que estaba imbuido de tradiciones órficas quedaba enteramente separado de la corriente de pensamiento dominante en su medio. Podríamos sentirnos dispuestos a dudar de que exista constancia alguna de la presencia del tiempo en la cosmogonía griega antes de la edad helenística. Contra esto habla la posición prominente del tiempo en la cosmogonía de Ferécides así como en la atribuida a Orfeo. Empero, al hecho de la relativa separación de las ideas órficas con respecto a la corriente principal del pensamiento griego estamos tentados de atribuir otra cosa: la supervivencia de Fanes en su forma bárbara en las Rapsodias, a las cuales, en esta suposición, consideramos producto de por lo menos los comienzos de la edad ilustrada, digamos la era de Pisístrato.[16] Estaba naciendo la filosofía, y por lo tanto un principio como el tiempo, que para el pensador racional es una pura abstracción, no podía conservar enteramente su ropaje mitológico. Pero Fanes no es la proyección en la mitología de algún fenómeno conocido del mundo externo. Es un dios y nada más, y si sus devotos no abandonan la creencia en su existencia real, no hay la misma necesidad, ni la oportunidad siquiera, de modificar su carácter mitológico originario.

Nos hemos visto llevados a formular una o dos observaciones generales sobre el clima intelectual y religioso de Grecia clásica, y ellas podrán ayudarnos cuando nos encaminemos a indagar, como los argumentos de Eisler exigen que lo hagamos, cuáles han sido probablemente las opiniones de los poetas. ¿Cómo pudo Sófocles, por ejemplo, haber considerado ese tipo de doctrina religiosa al componer sus propios versos? Ha de cuidarse no exagerar. El primer impulso de un entusiasta es decir que Sófocles no miraba el mundo con los ojos de un maestro religioso ni de un filósofo, sino con los de un poeta. Empero, esto no es verdad. Lo sería si lo modificáramos en el sentido de que Sófocles miraba el mundo con ojos primero

de poeta y después con los de maestro religioso o de filósofo, y esto ya significa mucho. Significa, en nuestra opinión, que no creía en que el Tiempo, el dios complaciente, fuese una serpiente monstruosa. Pero los poetas de Grecia no por eso dejaban de ser más que poetas. Las piezas de Sófocles se representaban en los grandes festivales religiosos, ante un auditorio formado por toda la ciudad reunida para honrar a Dioniso, y tenían un mensaje que transmitir; de modo que sería erróneo descartar a priori la posibilidad de influjos religiosos, incluyendo los del orfismo, sobre su pensamiento y su obra. Hallaremos buenas pruebas de que el orfismo ejerció gran atracción sobre Píndaro, de mentalidad tan flexible, y por lo tanto a la vez receptiva e independiente. Y, sin embargo, Píndaro permanece como el ejemplo clásico de un gran talento ansioso de purgar los elementos burdos de las tradiciones religiosas de su país, solo por el amor que profesa a esas mismas tradiciones. La argumentación de las páginas anteriores se ha enderezado a mostrar que cuando atribuimos a Sófocles el rechazar de su pensamiento religioso las concepciones fantásticas orientales no por eso le atribuimos un altivo aislamiento poético de la religión de sus contemporáneos. Fue una de las mentes directrices del helenismo clásico, a la cual repugnaba lo fantástico. Puede ser que la descripción poética que Píndaro hace del tiempo como "señor de los dioses" revele familiaridad con la teogonía órfica, e incluso, si se quiere, con la teogonía, más cruda, que los autores de las Rapsodias mismas habían rechazado. Con todo, es una observación mucho más importante el que Píndaro suprimió todas las partes burdas. [17]

La comparación entre las dos descripciones del tiempo en las versiones de la teogonía órfica nos ha dejado poco que decir ahora sobre el asunto general de la presencia de esa entidad en ellas. La posición del tiempo en los comienzos del mundo podría sugerir un origen más filosófico de los mitos, a no ser por la probabilidad de que sea solo un trasplante de ideas religiosas persas modificadas en su momento por el genio transformador de la mentalidad helena clásica. Solo como un teoría sugerimos que éste haya sido el proceso, pero el argumento de los orientalistas sobre este punto (que solo podemos juzgar por las pruebas que ellos nos ponen delante) parecen difíciles de descartar. [18] Con todo, aun concedida la teoría de un préstamo desde Persia, no podemos dar por definitivamente demostrado que ese préstamo haya ocurrido en época arcaica y no en la edad helenística. Nada mejor puede hacerse que formular el punto de vista que parece más verosímil y señalar las pruebas en que reposa. Estas pruebas no están en modo alguno incluidas totalmente aquí, pues no hemos considerado propio que se permitiera a la cuestión de las fechas dominar la ordenación del libro. Por ejemplo, en el último capítulo diremos lo que podamos acerca de la relación entre el orfismo y las filosofías griegas. Solo podemos

sugerir que, si alguien quiere hacer de este esbozo el punto de partida de su propia investigación, lea el conjunto antes de proceder a sacar conclusiones.

El huevo del cual surgió Eros-Fanes tiene la distinción, rara por cierto para el dogma órfico, de hallarse citado en un pasaje famoso de la literatura clásica. La raza de las aves, en la comedia aristofánica de este nombre, está ansiosa de demostrar, como muchos lo han hecho desde entonces, que el poder de que entonces gozan por la fuerza les es realmente propio por antiguo derecho. Por lo tanto, ante un sumiso auditorio de seres humanos, recitan una nueva versión de los orígenes del mundo, destinada a mostrar que la raza de las aves es de más antiguo linaje que la de los dioses. Esto, como no es sino natural, implica cierta distorsión de los relatos usuales, y aun el escoliasta del pasaje reconoce que no es forzoso referir la cosmogonía de las aves a ninguno de los *theológoi* conocidos en particular. Salvo, empero, por el verso que habla del nacimiento de las aves mismas, la historia ha sido construida, de modo bastante evidente, reuniendo materiales preexistentes. Dice así (*Aves*, 693 y ss. = Kern, *O.F.* 1):

"Caos era, y Noche, y el negro Érebo al comienzo y el ancho Tártaro, pero no había ni tierra ni aire aún ni cielo. Entonces en el infinito seno de Érebo dio nacimiento Noche, primero de todos los de negras alas, a un huevo sembrado por el viento, del cual en el ciclo de las estaciones salió Eros el muy deseado, resplandeciente la espalda con dos gemelas alas de oro, rápidas como el torbellino de los vientos. Él, mezclándose en el ancho Tártaro con el alado y oscuro Caos, empolló nuestra raza y por primera vez nos trajo a ver la luz. Antes de ello no había raza de Inmortales, hasta que Eros lo mezcló todo junto. Entonces, de esa mutua mezcla, nacieron Cielo y Océano y Tierra y la raza inmortal de los dioses bienaventurados. Así, somos nosotros con mucho más antiguos que los dioses . . ."

En el estudio del dogma órfico, es muy afortunado, en muchos respectos, tener bajo nuestros pies varios estratos de bibliografía moderna sobre el tema. La labor de los otros nos ha evitado mucha investigación inconducente. El caso del Huevo es típico. El primer paso era elaborar una teoría acerca de su origen basada en el descubrimiento de concepciones paralelas en la mitología de otros pueblos. El Huevo como símbolo de la creación: ¿quién fue el primero en concebir esta profunda alegoría? Empezó la caza, y los ejemplos se multiplicaron asombrosamente. El Huevo fue exhumado en India, en Persia, en Asiria, en Egipto, traído, de hecho, "desde el Oriente más extremo y aun desde las heladas regiones de Siberia y Kamchatka". No es ya para nosotros seguirlo hasta allí. No es ya para nosotros siquiera dar lo que lógicamente constituye el siguiente paso;

aunque grandes mentes lo han visto muchos años atrás, para algunos ni aún ahora ha hecho descartar la idea de una cadena de préstamos. Ese paso es considerar que, al tomar el Huevo como símbolo del comienzo de la vida, los hacedores de mitos, al fin y al cabo, hacían algo muy simple y natural, y que, si ello es común a las historias que muy diversos pueblos elaboraron acerca de los orígenes del mundo, eso no es en realidad sorprendente, y no es necesario en absoluto suponer que se transmitieron de uno en otro ese gran pensamiento.[19]

Si hemos de creer a los neoplatónicos, el Huevo cósmico era un rasgo prominente de las teogonías atribuidas a Orfeo, y hoy se lo designa en general, directamente, como el Huevo órfico. Todas las razones inducen a considerar que el nombre está justificado. Según una frase que figura en Damascio y cuyo sentido solo es claro en parte (la preocupación neoplatónica por las tríadas y el mundo inteligible oscurece parte de ella), el Huevo cósmico era

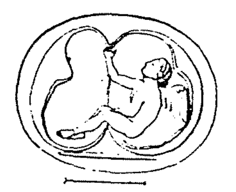


FIG. 10. El Huevo órfico. Esta pequeña cornelina muestra a Eros sentado en un huevo que se ha partido en dos.

también un rasgo de la cosmogonía de Epiménides de Creta. Si es así (y Damascio cita a Eudemo), ello fue probablemente porque Epiménides lo encontró en la tradición órfica, con toda verosimilitud más antigua que él. Se trata, empero, de un asunto sobre el cual no cabe dogmatizar. En esa primera parte de su cosmogonía, Aristófanes bien puede haber tenido presente a Epiménides, puesto que según ambos la Noche existió antes del Huevo y aparece produciéndolo.[20] En el Orfeo de los neoplatónicos, el Huevo fue producido por Crono, al cual ni Aristófanes ni (hasta donde sabemos) Epiménides mencionan, y Noche es la hija del dios que emerge de él. Se ha construido una tesis, empero, suponiendo una versión anterior de la teogonía órfica misma en que la Noche ocupaba esa posición inicial. Esto será tomado en consideración cuando hablemos de la Noche. En vista de que el desarrollo del "problema de la data de las Rapsodias" se ha convertido en uno de los duendes de la filología moderna, se nos excusará si repetimos los pocos hechos cono-

cidos acerca del Huevo de un modo minucioso, destinado a aclarar una vez más el criterio que aquí seguimos. Después de eso, podremos quizá ser un poco menos minuciosos en nuestra expresión. El Huevo cósmico, que es un rasgo de las cosmogonías del Orfeo neoplatónico, aparece en el siglo V en una cosmogonía citada por Aristófanes, y es atribuido también a Epiménides, que vivió a fines del siglo VII a.C. Por lo tanto, puede seguírselo hasta un estadio preclásico del pensamiento griego. Luego, estamos autorizados a decir que "esta parte de las Rapsodias se remonta a época preclásica", pues, si decimos en cambio: "al hablar de un Huevo cósmico, el autor —o los autores— de las Rapsodias, cualquiera fuere el tiempo en que transcurrió su vida, se fundaba en una tradición que se remontaba a época preclásica", no vemos qué se gana con la sutileza.

Antes de dejar el Huevo cósmico, se nos abre una interesante vía de pensamiento por el epíteto que Aristófanes le aplica. Lo llama ὑπηνέμιον, palabra cuyo sentido primero es 'llevado por el viento'.[21] La frase ᾠὸν ὑπηνέμιον podía también significar un 'huevo de aire', un huevo estéril, que no produce pollo. Sin duda Aristófanes lo sabía, y la incongruente yuxtaposición de sentido y contrasentido que la asociación sugiere está muy de acuerdo con su sentido del humor. Pero hay otro significado que sería principal. Según Aristóteles, son 'huevos de aire' aquellos producidos por la gallina sola, sin empolladura, y Luciano dice que Hera dio a luz a Hefesto como "niño de aire (ὑπηνέμιον παῖδα), sin recurrir a su marido" (Arist., *hist. anim.* 6. 2. 559 *b* 20; Luc. *de sacrif.* 6). El Huevo, pues, del cual nació Eros, creador de dioses y hombres, fue puesto por la Noche sin ayuda de compañero, y esto lo expresa Aristófanes diciendo que fue traído por el viento. La idea de fondo es que el alma, el principio vital, es ella misma aire o, siendo de una sustancia análoga, es conducida por los vientos e introducida en el cuerpo al nacimiento. El hálito es la vida. La palabra latina *anima* ('alma') significa también hálito, y la historia de la palabra griega "psique" es la misma. El vocablo ὑπηνέμιον se iba convirtiendo en lugar común, como lo muestran las citas anteriores, y podrían multiplicarse los ejemplos de filósofos y poetas antiguos que ilustran tanto la creencia de que nuestra alma es aire insuflado desde fuera como la creencia complementaria de la fecundación de una mujer por el viento.[22] Las ramificaciones de estas ideas son fascinantes, y a veces (como cuando las trata Virgilio) son bellas, pero lo que nos interesa particularmente aquí es que fueron incorporadas a las doctrinas de Orfeo (aunque sin duda no originarias de ellas). Dondequiera se originaran, quedaron establecidas desde antiguo como doctrinas órficas, pues como tal las cita Aristóteles. Más definidamente, la teoría que éste adscribe a los "poemas llamados órficos" es que el alma "viene a nosotros desde el espacio cuando respiramos, traída por los vientos" (*de an.* 1. 5. 410 *b* 28). La misma teoría es atribuida

por Cicerón (*de nat. deor.* 1. 11. 27) a los casi aliados de los órficos, los pitagóricos. La teoría de la fecundación por el viento era aceptada con toda seriedad por Aristóteles, y probablemente estaba en su pensamiento disociada de la otra (*hist. anim.* 6. 2. 560 *a* 6). Los Tritopátores áticos,[23] que ciertamente habían sido espíritus de la naturaleza de los vientos (Rohde, *Psique*, cap. 5, n. 124), encontraron lugar en un poema órfico como "porteros y guardianes de los vientos" ("Suidas", *s.v.* "Tritopátores"; Harrison, *Prol.*[3] 179, n. 2).

Del huevo puesto por Noche, dicen las aves, salió Eros. ¿Es éste el mismo que el Fanes de las Rapsodias, llamado Eros también? ¿Conocía Aristófanes que se lo llamaba Fanes, y lo denominó Eros simplemente por ese extraño pudor que parece haber hecho a todos los escritores de la era clásica referirse a las cosas órficas en su forma menos específicamente órfica? ¿Qué puede hacernos pensar que pudiera tratarse del dios órfico? En Aristófanes, es uno de los que apareció en el comienzo mismo de las cosas, no el joven hijo de Afrodita en que se convirtió en época clásica. Pero eso podría provenir directamente de Hesíodo. Tiene alas de oro, como en las Rapsodias, y así se lo invoca en su himno órfico. Las alas mismas nada prueban, pues la figura de Eros como niño alado era ya un lugar común del arte y la literatura. Con toda probabilidad, Eros siempre tuvo alas. Se advertirá que en esta cosmogonía Caos también aparece alado, circunstancia que no tiene paralelo, y para la cual no puede sugerirse mejor motivo que el natural anhelo de los pájaros por introducir entre los supremos principios el mayor número posible de criaturas aladas. En cuanto al epíteto "áureo" o "de oro", ¿no era también un lugar común, y de lo más natural? Si una criatura alada es un dios, es acaso inevitable que se imaginen sus alas formadas por la preciosa y brillante materia. En efecto, en la misma pieza, pocas líneas antes, uno de los personajes de Aristófanes, al hablar de la Victoria alada, le atribuye también "gemelas alas de oro", exactamente con las mismas palabras, inclusive en el mismo número dual. (En todo caso, era una frase útil para los tetrámetros anapésticos en que hablan los personajes.) La descripción se hace un poco más significativa cuando advertimos, en conjunción con las alas de oro, el epíteto "resplandeciente" (στίλϐων). Involuntariamente acuden a la memoria los versos de las Rapsodias: "Y todos los demás se maravillaron cuando vieron la inesperada luz en el éter; tan plenamente resplandecía (*apéstilbe*) el cuerpo de Fanes inmortal". Siempre con duda, volvemos nuestra mente hacia el resto de lo que Aristófanes tiene que decirnos sobre su Eros. Nació de un huevo y es el creador del mundo y de los dioses. Se torna cada vez más difícil negarse a aceptar: por nuestra parte, estamos dispuestos a abandonar la lucha y afirmar que al describir a Eros como lo hizo, Aristófanes hubo de jugar con las frases de un poema ubicado dentro de la tradición órfica. No vemos oportunidad alguna

de aplicar aquí el ingenioso argumento de invertir las cosas, por el cual, si se nota una correspondencia entre las Rapsodias y un autor clásico, el oponente da la vuelta y responde: "Sí, pero el autor de los poemas órficos citados por los neoplátónicos evidentemente tomó eso del clásico".

La literatura clásica conservada no ofrece ninguna otra descripción de Eros similar a la de Aristófanes, y ni una sola mención del nombre de Fanes, que, habríamos de concluir, basándonos en la autoridad de los neoplatónicos, era el título *característicamente* órfico del dios. Por fortuna, estamos precisamente liberados de depender enteramente de los neoplatónicos o de sus contemporáneos en lo que a ese nombre se refiere. Diodoro, que vivió durante el reinado de Augusto y, por lo tanto, unos tres siglos antes de Proclo (véase también *infra,* n. 37), cita un verso de Orfeo según el cual el dios egipcio Osiris es denominado también "Fanes y Dioniso". Ésta es la más antigua mención conocida del nombre, a menos, claro está, que se halle incluido en la mezcolanza de deidades invocadas en la confusa e ininteligible inscripción de la tablilla de oro exhumada en el sur de Italia y conocida como tableta Timpone Grande (*b*) (*O.F.* 47). Esto nos daría un punto de apoyo tres o cuatro siglos anterior, pero ha de quedar dudoso. Nada mejor puedo hacer que referir a la clara y razonable discusión del profesor Murray al respecto en el apéndice a Jane Harrison, *Prolegomena*[3] (p. 664).

La derivación de ese nombre del verbo φαίνω ['brillar', 'aparecer'] es universal en las autoridades antiguas. Se le llamó Fanes porque fue el primero que apareció brillando —surgió en un estallido de luz— o, alternativamente, porque hace visible el resto de la creación, dándole luz. A veces se le llama directamente "luz", o, por una leve y muy natural transferencia, se lo identifica con el sol, aunque esta fusión no se producía probablemente en la narración rapsódica, que parece haber sido de notable coherencia, y según la cual, por supuesto, Fanes existía antes del sol, el cual fue creado por primera vez por él. Si el nombre es antiguo, entonces, con toda probabilidad, según se ha sugerido, la etimología popular no es la verdadera; pero hasta que podamos proponer otra, esa sugerencia no nos lleva muy lejos, y en todo caso la etimología popular de un nombre religioso es invariablemente más importante que la verdadera.

A veces asociado con Fanes a modo de epíteto, a veces como nombre suyo independiente, aparece el vocablo *Protógonos,* 'primer nacido'. Encontramos por primera vez este nombre en un fragmento mutilado de Eurípides, que ciertamente no era extraño a los verbosos escritos de Orfeo (*O.F.* 2). Está rodeado por fragmentos de palabras, todas torturadoramente incompletas. "Una luz deslumbrante... éter... Eros... Noche". Pueden ser éstas, pero las palabras están lo bastante mutiladas para hacer posibles otras restauraciones, por lo menos las tres últimas. La suerte ha sido aquí poco generosa,

y no podemos hacer más. También, la recién mencionada tablilla suditálica comienza: "A Protógono Gea la Madre..." Apenas puede sostenerse que se trate de la mención de un dios Protógono separadamente. La palabra, de modo mucho más natural, puede tomarse como epíteto de Gea: "Tierra, la primer nacida". Esto nos recuerda que *Protogéneia* era el nombre de una hermana de Pandora e hija de Erecteo, el héroe ctonio de Ática. *Protógonos*, como epíteto, se aplicaba también a la diosa ctonia Core-Perséfone. La aplicación del epíteto a Fanes, unida a sus poderes creadores, llamó la atención del autor cristiano Lactancio. Este teólogo sustentaba la tesis de que muchos de los autores paganos, con que solo hubieran permanecido fieles a lo que sentían cuando se dejaban guiar por la naturaleza y la razón, se habrían encontrado poseedores de la misma doctrina que los cristianos. Halla un señalado ejemplo en Orfeo, quien enseñó acerca de "ese dios primer nacido, a quien adjudica el primer lugar" y que era "el poder supremo y hacedor del cielo y de la tierra" (*O.F.* 88, 89).

Un tercer nombre de Fanes es Metis ('Sabiduría' o 'Designio'). No requiere comentario el que Fanes, siendo lo que es, se apropiara de este título. En Hesíodo, la primera de las muchas esposas de Zeus se llama Metis, y su destino fue, como el de Fanes, ser devorada por él. Metis estaba entonces a punto de dar a luz a Atena, y Zeus adoptó esa actitud porque le había sido profetizado que, después de Atena, su esposa daría nacimiento a un hijo destinado a usurpar el poder de su padre. Zeus tomó a su cargo traer al mundo a Atena, y el resultado fue el célebre fenómeno de cefalogonía. Hay, ciertamente, poca semejanza entre la diosa hesiódica y el Fanes órfico, aunque una confusión y fusión de ambos en la mente de alguien puede haber sido la causa de la segunda y distorsionada versión de cierto verso en una invocación órfica a Zeus. Al describir todo lo que se halla mezclado en el cuerpo de Zeus creador, este himno enumera el fuego, el agua, la tierra y el éter, la noche y el día, y a "Metis, el primer padre, y Eros, de muchos deleites" (*O.F.* 168). Este verso está repetido por Siriano en la forma (*O.F.* 169): "Y a Metis, la primera madre, y Eros, de muchos deleites."

Pero un cuarto título de Fanes en los *Orphiká* de los neoplatónicos es Ericepeo ['Ηρικεπαῖος], nombre no griego, para el cual no se ha encontrado interpretación cierta.[24] No se menciona ni una vez en la literatura más antigua, y nuestros testimonios acerca de él pertenecerían enteramente a la era cristiana, de no ser por el reciente descubrimiento de un papiro, datado por los expertos en el siglo III a. C. En este fragmento, se ha querido ver, con buen fundamento, la aparición del nombre en la forma *Irikepaîgos*. El fragmento en conjunto tiene cierto sabor órfico, con su mención de Dioniso Uno y de los juguetes (peonzas, tabas, espejo) con que se seduce al dios niño. (Cf. *infra*, pp. 122 y ss.) El conjunto parece

haber sido una página de instrucciones para una ceremonia iniciática, con indicaciones para el sacrificio, fórmulas para repetir, etcétera (*O.F.* 31; publicado por primera vez en 1921).

Los tres nombres, Fanes, Metis y Ericepeo, fueron utilizados por Gruppe en sostén de una teoría sobre el lugar de origen del mito de Fanes. Será interesante mencionarla aquí, en la medida en que se refiere a esos tres nombres, en razón de la notable prueba confirmatoria que la siguió. No necesitamos detenernos por el momento en su tesis principal, según la cual la clase de mitos que hablan de muerte o absorción y renovación de la vida (y simbolizan, en la concepción de Gruppe, la renovación periódica del universo), a la cual clase pertenece el mito de Fanes, apareció en su forma originaria en Babilonia. De aquí se habría difundido por el Cercano Oriente y arraigado particularmente en Siria y Asia Menor. Los dioses de Babilonia misma no habrían sido exportados, pero el mito habría sido vinculado a las deidades locales de las regiones por donde se difundió. De esta manera surgirían, por ejemplo, los mitos de Atis y Adonis. Asia Menor, con la preeminencia del culto de Cibeles y Atis, se convirtió en el centro y punto de convergencia de estos mitos, y a este centro asigna Gruppe el origen del mito de Fanes. Volvemos ahora a nuestros tres nombres. En un pasaje de Juan Malalás (historiador de Antioquía del siglo VI d.C.) aparecen estas palabras: "Y él hizo conocer que la Luz, abriendo el éter, iluminó la tierra y la creación entera... y el nombre de la Luz, el mismo Orfeo, habiéndolo oído por su don de profecía, declaró que era Metis, Fanes, Ericepeo; lo que, interpretado en la lengua común, es Designio, Luz, Dador de vida".[25] ¿Por qué, arguye ingeniosamente Gruppe, estimaría Malalás deber traducir la palabra "Metis"? La consideramos una palabra griega bien conocida, un tanto poética quizá, pero seguramente familiar a todos los que hablaban la lengua común. Parece creer que los tres nombres están a la par, y empero uno de ellos, Ericepeo, no nos sugiere en absoluto una palabra griega. Quizá, entonces, en la época de Malalás, estaban los tres nombres a la par, teniendo igualmente su origen en una de las lenguas perdidas, de diverso grado de parentesco con el griego, que se hablaban en lugares como Tracia y las regiones minorasiáticas. En esas lenguas era posible encontrar, unas junto a otras, palabras de forma idéntica a la griega y otras sumamente diferentes.[26] Para quien conociera esas lenguas (como ciertamente se las conocería aún en el siglo VI), todas esas palabras serían igualmente extranjeras. Probablemente, pues, los tres nombres, los que sonaban como griego al igual de los que no, proceden igualmente de Asia Menor. "Fanes" aparece en Heródoto (3. 4) como nombre de un nativo de Halicarnaso, y también en una moneda anatolia acuñada probablemente en Éfeso (Head, *Hist. Num.*[2] 471; C. T. Seltman,

Greek Coins, 1933, p. 27, y lám. 1, fig. 19; Head nota que es la más antigua moneda con inscripción). "En cuanto a Ericepeo —dice Gruppe—, debe admitirse que hasta el momento no han aparecido rastros de un culto suyo en Asia Menor". Estas palabras se publicaron en 1909, y Gruppe no debía de conocer lo que era entonces un recentísimo descubrimiento hecho en Lidia por los austríacos Keil y von Premerstein. Se trataba de un altar, con la dedicatoria: "A Dioniso Ericepeo".[27] La aparición en Anatolia de deidades conocidas por lo demás solo en el ciclo órfico constituye una interesante y prometedora línea de investigación, y para quienes se interesan principalmente en la cuestión de los orígenes puede resultar un campo fructífero.[28]

El único punto que uno objetaría en esa interesante línea argumentativa de Gruppe es su elección, como punto de partida, del hecho de que Malalás considerara las tres palabras igualmente necesitadas de traducción. Quienquiera se haya sumergido en las obras de ese tonto autor, sabe que está dotado de un infalible celo por explicar cosas que no necesitan explicación alguna. El lector de los *Orphicorum Fragmenta* tiene un ejemplo a mano. El fr. 62 es otra cita de Malalás, en que toma cinco hexámetros griegos y los traduce todos, sustituyendo κραταιέ por δύνατε, ἀνάσσων por βασιλεύων, y ἀειρόμενε por εἰς τὸν ἀέρα ὑψούμενε.[29] El argumento mismo, empero, no queda perjudicado por ello, y la fácil traducción de "Ericepeo", palabra carente de sentido para el lector griego de la época, es en sí misma interesante. En la versión de Malalás, ἠρι– contendría la idea de 'vida', y κεπ– o καπ– la de 'dar'. (El nombre del dios aparece como Ericepeo y como Ericapeo; véase Gruppe, *Suppl.* 740.) Acerca de la segunda parte del nombre, Gruppe lo compara, pertinentemente, con el nombre de la ciudad de Panticapeo en el Quersoneso Táurico, y había un río Panticapes ('dador de todo') en Sarmatia europea. En cuanto a la primera parte del nombre, no tenemos paralelos tan convincentes, y Gruppe puede sugerir solamente como una posibilidad el Er del mito platónico en la *República*. A. B. Cook, empero, compara con el río mítico Erídano, cuyo nombre, según esa analogía, traduce hipotéticamente como 'río de vida' (*Zeus*, 2, II, 1025). Si queremos otros ejemplos, aparte de Malalás, de la búsqueda de una interpretación de "Metis", quizá valga la pena referir al pasaje alegórico-etimológico de un autor cristiano en *O.F.* 56 (p. 135): Zeus θεῖον ἀνιμᾶται πνεῦμα, ὅπερ Μῆτιν ἐκάλεσαν [extrae (*animâtai*) el hálito divino, al cual llamaron Metis]. Esto es tan malo, que alguien puede sospechar que no ha de haberse tratado de una tentativa etimológica, pero el contexto deja poco lugar a dudas, pues, cada vez que se menciona el nombre de un dios, se hace un esfuerzo similar. Aquí vemos a alguien que ofrece su propia interpretación de una palabra griega

perfectamente conocida y se considera autorizado para proponer una significación enteramente diversa de la habitual.[30]

Hasta ahora nos hemos referido a los nombres de Fanes que le eran peculiares o casi peculiares. Superficialmente considerados, poca huella muestran de sincretismo. Sincretismo (término, por desgracia, demasiado conveniente para prescindir de él) es el fenómeno religioso por el cual personalidades divinas antes consideradas distintas se fusionan y se hacen indistinguibles. Se lo ha definido sucintamente como la identificación de deidades de función parecida (H. J. Rose, *Hdbk. Gr. Myth.*, p. 149). El fenómeno no está por entero ausente de Grecia clásica, pero su predominio data de la época helenística. Sobre las causas de ello tendremos más que decir luego, pero podemos mencionarlo brevemente ya que es el concomitante natural de una tendencia hacia el monoteísmo. Los muchos dioses del Olimpo se convierten en el único dios de muchos nombres. Después de lo que ya sabemos sobre los textos órficos, no nos sorprenderá que estén caracterizados por el sincretismo desde los mismos comienzos, hasta donde podemos juzgar. Se trataba de un sistema que, por el lado doctrinal, enseñaba la absorción de todas las cosas, incluidos los dioses, en un único dios y el renacimiento de ellas del seno de él, y, por el lado de la práctica religiosa, enseñaba, complementariamente, la idea de la adoración de un único dios por sobre todos los demás.

Esta mención preliminar del sincretismo sirve únicamente aquí como breve preparación para introducir algunos de los otros nombres que encontramos acumulados en torno de Fanes: Eros, Zeus, Dioniso. Poco más hay que decir acerca de ellos, ya que a la luz de la teogonía se explican por sí mismos. Fanes es Eros, porque el sustituto común de la evolución en la mitología griega no era simplemente la creación, sino la procreación. La vida nace del Amor, y así Amor tiene que estar presente antes de la vida, para proveer la fuerza vital que conjugará o desposará a dos seres de modo que nuevos seres se produzcan. Evidentemente, el dios prosigue la misma actividad en cada hoy, de modo que la existencia simultánea de dos concepciones gemelas: figura cósmica primordial o creador primero, y apuesto doncel o travieso niño que anda entre los mortales con su arco y flechas, es cosa simple, que no contiene en realidad contradicción. Fanes es también Zeus, o, más bien, Zeus se convirtió en Fanes por el proceso de devorarlo y finalmente Fanes es Dioniso porque en esa forma renació de Zeus. Probablemente la Teogonía Rapsódica no le daba otros nombres, permaneciendo así estrictamente coherente, y este hecho puede inclinarnos a prejuzgar en general en favor de su data temprana. En la literatura posterior, el dios órfico compartió el destino de los demás y el espíritu de la época lo sumergió en un mar de apelativos indiscriminadamente aplicados.

Se consideraba que Fanes reunía en sí las características de ambos sexos. Los seres andróginos gozaban de particular favor en la mitología oriental, pero ciertamente eran conocidos en Grecia clásica. La razonable mentalidad helénica no gustaba de contarlos en sus mitos sin dar motivo para su presencia. Si se habían insinuado en ellos por naturales vías populares, entonces o se descubría o se inventaba una historia para dar razón de su forma, y con frecuencia se los introducía deliberadamente para trasmitir cierta idea o robustecer un argumento.[31] Cosa diferente ocurrió en época tardía, en la decadencia del politeísmo. Por todas partes se hicieron tentativas de describir al único y supremo dios, que realmente era exaltado tanto por sobre el resto de la creación hasta tornarse indescriptible. Este inarticulado esfuerzo en busca de expresión se manifestó de muchas maneras, una de las cuales, la acumulación en la deidad suprema de los nombres y poderes de todo el panteón antiguo, ha sido mencionada ya. Otra manera fue mostrar que en él se reconciliaban todas las oposiciones, y el resultado es una descripción superficial y sin sentido, en que los epítetos más contradictorios se aplican simplemente por ser contradictorios. La tendencia era la misma, ya se tratara de un filósofo neoplatónico en lucha con la inefabilidad del Uno que está por sobre el ser y el pensamiento, o de un devoto cristiano en busca de expresar a un mundo pagano el poder infinito de Dios. Ello quita significación a descripciones como la de Sinesio (*Hymn.* 2. 63 = *O.F.*, p. 206): "Tú eres Padre, tú eres Madre, tú eres Macho y eres Hembra, tú eres Voz y eres Silencio..."

Volviendo a Fanes, era andrógino porque él tenía que iniciar por sí solo el proceso de creación, y no podía hacerlo, en la manera en que se la representaba míticamente, a menos que tuviera en su propia persona con qué compensar la falta de pareja. No "hembra y macho", sino "hembra y padre", dice el verso citado por Proclo (*O.F.* 81). Se lo describía como macho y hembra, dice Lactancio (*O.F. ib*), *"quod aliter generare non quiverit"* [pues de otro modo no habría podido generar]. Análogamente, en la versión jeronimiana de la diosa Adrastea, que existía desde el comienzo con Crono, se la representa andrógina, "como signo de que fue causa del nacimiento de todas las cosas" (*O.F.* 54). El verso "Con cuatro ojos mirando de un lado y de otro" (*O.F.* 76) puede ponerse en conexión con esa característica de Fanes. En todos los sentidos, era biforme.[32] A un impulso similar, el impulso de unir en el creador, que al comienzo de las cosas estaba necesariamente solo, los diversos poderes de las criaturas, puede atribuirse del modo más natural la colección de cabezas animales que se adjudicaba a Fanes. Según Proclo (*O.F.* 81, cf. fr. 82), el *theológos* lo "modeló" con las cabezas de un carnero, un toro, un león y una serpiente. Era en verdad, para traducir literalmente el adjetivo que Proclo le aplica, "un muy entero ser viviente". De dar a un dios la fuerza de un león y la astucia de una

serpiente hay solo un paso a imaginarlo como efectivamente compuesto de esos animales. Que se dé ese paso o no, depende de la mentalidad de cada cual. Hay quienes prefieren tratar a un símil como símil, y otros que prefieren verlo expresado de un modo más inmediato para el ojo, que es la vía del simbolismo. Ya hemos señalado que esta última es particularmente la vía de los orientales, y el profeta Ezequiel, en su capítulo primero, ofrece un conocido ejemplo.

Es notable la posición de la Noche en la Teogonía Rapsódica. Fanes es el creador y primer rey de los dioses. Posteriormente pasa el cetro a su hija Noche, que gobierna en lugar suyo. El dios se retira, y todo lo que sabemos de él es la disposición indicada en *O.F.* 105, según la cual se aposenta en lo profundo de una caverna de Noche. Ésta permanece en el centro, profetizando a los dioses, y a la entrada se encuentra Adrastea, que les hace las leyes. Fanes permanece ocioso y no toma ya parte en los sucesos. Noche, a su vez, cede el poder a su hijo Urano, pero, al contrario de Fanes, no se retira como si su obra estuviese cumplida. Ella sigue ejerciendo gran influjo, dando consejos oraculares a sus sucesores, que acuden a ella en busca de ayuda y la miran con temor reverencial. Desempeña este papel activo a través de los reinados de Urano, Crono y Zeus, durante los cuales Fanes está como si nunca hubiese existido. Éste nos parece el argumento más sólido en pro de una teoría que ha sido propuesta con otros fundamentos, y que está acorde con la opinión de Gruppe sobre las Rapsodias como una compilación de diferentes estratos tradicionales: la teoría de que existió una versión más antigua de la teogonía órfica, en la cual faltaba Fanes y la Noche tenía el lugar supremo. Nunca se menciona a Fanes antes de la era helenística, y el Huevo cósmico aparece solo una vez, en Aristófanes; pero el libro XIV de la *Ilíada* sabe que la Noche es un tremendo poder superior a los dioses, tal como aparece en las Rapsodias. Hipno narra cómo incurrió una vez en el desfavor de Zeus, que quiso arrojarlo de los cielos al mar, "de no haberme salvado Noche, la dominadora de dioses y hombres. A ella llegué en mi huida, y Zeus detuvo la mano pese a toda su cólera. Sí, él temía ejecutar lo que desagradaba a la rápida Noche". Como sostén de una teoría sobre una teogonía órfica temprana, en que la Noche tenía el primer lugar y no existía Fanes, el pasaje es, por supuesto, un débil aliado. En primer lugar no está explícitamente adjudicado a Orfeo, y, en segundo lugar, provee simplemente de un argumento *ex silentio*. La nota llamativa en él es la *semejanza* que muestra con las Rapsodias acerca de la posición de la Noche, y la ausencia de Fanes podría explicarse mejor en ese caso por el hecho evidente de que no tenía nada que ver con el relato. Así, es un argumento que no podría mantenerse solo, pero se hace interesante a la luz de la

fuerte sospecha que suscita en nuestro pensamiento la composición de las Rapsodias mismas, de que contengan dos diferentes estratos míticos. Lo mismo puede decirse de la referencia aristotélica a los *theológoi* que hacen derivar todo de la Noche (*Metaf.* 1071 *b* 27). No podemos menos de preguntarnos si entre ellos incluye a los órficos, pero no hay manera de decidirlo. Existe otro pasaje en que Aristóteles formula la misma objeción contra los *theológoi.* Cuando habla sobre los que derivan el mundo de la Noche, los utiliza para ejemplificar la clase de autores que, en contradicción con la filosofía que él sustenta, hacen a lo potencial anterior a lo actual en el *tiempo,* es decir, ponen antes lo imperfecto y confuso que lo acabado y completo. Acerca de tales autores habla de nuevo en 1091 *b* 4, y aquí su comentarista Alejandro de Afrodisias entiende que se refiere a Orfeo.[33] Alejandro ilustra el pasaje con un sumario parcial de la genealogía de los dioses en Orfeo, el cual es un tanto confuso. Da dos listas; la primera, de generaciones en orden de nacimiento, y la segunda, de reyes divinos en orden de sucesión, sin que las dos coincidan. Hablando de las generaciones, dice: "Primero, según Orfeo, llegó a ser el Caos, después Océano, tercera la Noche, cuarto Urano, y después Zeus, el rey de los dioses inmortales". La sucesión de reyes es: primero Ericepeo, después Noche, luego Urano. Uno creería que las generaciones mencionadas en una teogonía, donde para cada una se cita un solo nombre, representan la sucesión de dioses supremos, de modo que ambas listas deberían ser iguales. Empero, la primera no menciona a Ericepeo ni la segunda a Océano. La segunda es como la teogonía de las Rapsodias, la habitualmente citada por los neoplatónicos, y la primera no. En este punto, otro hecho viene a cobrar importancia. La primera lista es dada por Alejandro en breve y seca prosa; la segunda se cita en hexámetros. Esto puede ser accidental, pero, por otra parte, puede significar que Alejandro tomó la segunda lista de los poemas corrientes en su época, mientras que la primera era objeto de una tradición que los comentaristas, convencidos de la unidad de Orfeo, crédulamente imaginaban no contener nada esencialmente incompatible con los poemas que conocían. (El pasaje de Alejandro está citado en *O.F.* 107.)

Debemos arriesgar una anticipación citando una teoría que encuentra excepcional corroboración en ese pasaje de Alejandro, aunque las pruebas aquí aportadas no han sido utilizadas hasta ahora en defensa de ella. Creía Gruppe que la teogonía órfica empleada por Platón no era la Rapsódica. sino otra enteramente diversa, en la cual Océano es padre de los dioses y Fanes no existe. Los detalles de la argumentación son difíciles, pues, por ejemplo, no es fácil determinar exactamente qué pasajes teogónicos de Platón tienen como fuente poemas órficos. Por otra parte, esos detalles carecen de importancia, pues, cualquiera fuere el orden de las generaciones

dentro de la teogonía, el hecho de que hiciera a Océano el padre de dioses y hombres y no conociera a Fanes sería suficiente para mostrar que era de tipo fundamentalmente diferente de la Rapsódica. Es evidente, sin más argumentación, que la existencia de por lo menos esos dos tipos de teogonía órfica queda vigorosamente corroborada por el pasaje de Alejandro al que nos hemos referido.

La teogonía de las *Aves* es de gran valor como testimonio de la existencia de un creador nacido de un huevo y portador del nombre de Eros ya en el siglo v a. C. Sería imprudente empeñarse en sacar más de él. Muestra a la Noche como existente con anterioridad al dios nacido del Huevo y no como su hija, según aparece en las Rapsodias, y puede interpretarse que esto representa un estadio intermedio. Pero, en el estado fragmentario de nuestros conocimientos acerca de las teogonías antiguas, es igualmente probable que Aristófanes haya usado la justa prerrogativa de un poeta cómico, de hacer una mezcolanza con los relatos a los cuales parodiaba, e inclusive de inventar una nueva ordenación.

Hemos señalado que las historias acerca de los Titanes y de cómo Zeus fue salvado de su padre Crono, cuyo trono usurparía, se narran en la Teogonía Rapsódica prácticamente del mismo modo que en Hesíodo. El punto que atraerá ahora nuestra atención es la deglución de Fanes por Zeus, con todo lo que eso significa. ¿Por qué esta extraña fantasía de un recomienzo de las cosas? ¿Por qué, cuando se ha presentado a un creador que lleva en sí las simientes de todo lo que ha de ser y que ha dado nacimiento a todo, surgiría otro dios que engolfa al creador y la creación dentro de su cuerpo, solo para darlos de nuevo a luz como eran antes?

Hemos dicho hace un momento que, si Gruppe estaba en lo cierto al suponer una teogonía órfica en que Océano tuviera el lugar más alto y no hubiera Eros ni Fanes, entonces, aparte de todo lo que pudiera decirse acerca de ella, debía ser de un tipo fundamentalmente diferente del de las Rapsodias. En esto radicaría la diferencia fundamental: en la representación de la creación como un simple árbol genealógico y en la ausencia de todo rastro de la idea de absorción de todas las cosas en una y de su segunda emergencia de lo uno a la pluralidad. ¿Cómo podrá ser todo uno, y sin embargo ser cada cosa aparte? El poeta de las Rapsodias tenía presente este problema, pero no así el autor de una teogonía cuyo primer dios fuera Océano. Este otro autor, más probablemente, habrá sido afín a Homero y Hesíodo, ninguno de los cuales concibió la creación como problema en la forma que después se hizo típica del pensamiento griego. Homero, por supuesto, no se planteaba el problema de la creación. ¿Quién, pues, lo suscitó en esa forma? Dos clases de gente muy diversas, o al menos dos clases de gente que se creían muy diversas entre sí. Fue suscitado por los primeros filósofos, en

Jonia, quienes estaban convencidos de que el múltiple universo debía haberse desarrollado a partir de una única materia primitiva, y pensaban que el único problema por resolver consistía en determinar cuál había sido ese material originario. Fue suscitado también por algunos espíritus religiosos cuyos pensamientos tomaron un giro místico y sentían una oscura conciencia de que ellos mismos participaban de la naturaleza del dios dador de vida al cual adoraban. Plantearon el problema en la forma: "¿Cómo puedo yo, separado y aislado en un cuerpo material, llegar a ser uno con Él?" Los filósofos comenzaron a formularse sus preguntas en el siglo VI a. C. Los otros habían venido formulándose las suyas, aunque a veces vagamente y de un modo apenas consciente, quizá desde el momento en que el hombre tuvo uso de razón, pero sabemos que, al lado de la especulación jónica, también ese espíritu estaba cobrando conciencia y arraigándose en la vida religiosa de una gran proporción del pueblo.

Qué significación podemos atribuir a este parentesco entre los mitos órficos y esas dos corrientes de pensamiento, la una que observaba desinteresadamente al macrocosmo, la otra que se absorbía en los problemas, más íntimos, del microcosmo, es cosa que puede dejarse para un capítulo ulterior. Por el momento, tenemos que sopesar otra consideración: la de que, si bien ese parentesco de ideas puede revelar el mundo de pensamiento en que tuvo origen el poema órfico y del cual tomó su particular colorido, el motivo que le dio su primer impulso según esa línea de ideas puede, con todo, haber sido una cosa diferente.

Más de un estudioso ha pretendido haber puesto el dedo en una idea de los poemas órficos que pudiera llamarse originaria. Es un procedimiento temerario, pero nosotros haremos una tentativa más y diremos que la concepción que, a nuestro parecer, más derecho tiene a ser llamada una idea órfica es la de un creador.[34] El supremo regidor del universo tiene que ser a la vez su creador, un ser que en su modo de operar se parece más al Dios del *Génesis* que a los dioses de Hesíodo. Admitido un deseo de expresar de ese modo la naturaleza de la deidad (y ese deseo, sin duda, puede haber surgido en algún momento entre los helenos tan naturalmente como surgió entre los hebreos), ¿qué había de hacerse? El heleno era un incurable conservador, por lo menos en cuanto a la forma. Podía introducir las teorías más revolucionarias, pero, si había alguna posibilidad, las ajustaría al antiguo marco con el aire de no haber hecho en realidad nada nuevo. No debía producirse ninguna erradicación en masa de los dioses tradicionales ni sustitución de ellos por dioses extraños. Los dioses de Homero y Hesíodo debían respetarse, y también quizá los de la ya existente teogonía de Orfeo. Esos *theológoi* declaraban unánimemente que el regidor de nuestro mundo era Zeus, y todo ciudadano de Atenas estaba dispuesto a dar fe de esta verdad. Un hombre religioso no podía desconocerla; tan mal hu-

biese quedado como los filósofos ateos de quienes se burla Aristófanes quien dijera: "Zeus ya no existe, pero en lugar suyo... ahora Fanes es rey". Sin duda, habría sectarios que aceptarían naturalmente en su fuero íntimo la supremacía de Fanes-Dioniso sobre todos los dioses, pero debía encontrarse una manera de que Zeus quedara formalmente como divinidad suprema, no solo para evitar la condenación del mundo externo que no había adoptado a Orfeo como señor, sino también porque habría muchos que anhelaran la creencia mística en Fanes-Dioniso pero estuvieran tanto más satisfechos si pudieran decirse a sí mismos que no cometían deslealtad alguna para con los dioses nacionales, pues en el nuevo credo no se disminuía en absoluto a Zeus. El problema estaba en que los antiguos poetas en cuyos textos había cobrado forma y se había convertido en rígida tradición el carácter de Zeus nunca lo habían concebido como creador. Por consiguiente, resultaba poco apto para desempeñar ese papel. Entonces, Fanes debe quedar a cargo del trabajo duro de la creación, pero cuando todas las cosas están hechas y derechas dejamos que Zeus las asuma en sí y las produzca de nuevo. Al asimilarse la naturaleza de Fanes, esto es, de Eros, el principio de vida, Zeus adquiere el poder creador en adición a su carácter regio.[35] Enfrentado con el problema de utilizarlo, no tiene en mente ningún plan, sino que ha de ser ayudado a cada momento. Habiendo cumplido el necesario paso preliminar, se apresura a acudir a Noche, el infalible soporte de los dioses jóvenes, y, en efecto, dice: "¿Qué he de hacer ahora?" (*O.F.* 164, 165). Incluso Proclo teme que pueda haber algo chocante en esta idea: "El Hacedor de todo, se dice que acudió al oráculo de Noche antes de toda la creación, y que allí fue colmado de planes divinos y aprendió los principios de la creación y encontró una salida de todas sus dificultades, *si no es blasfemo expresarse así*" (*O.F.* 164).

El episodio de la deglución, que para el poeta de las Rapsodias sirve como recurso por el cual se cumple esa transformación maravillosa, no fue, por supuesto, invento de su imaginación. Ello no hubiese estado acorde con el espíritu conservador de los griegos. No solo se sabía que Crono había devorado a todos sus hijos menos Zeus, que fue salvado por un ardid, sino que Zeus mismo, en Hesíodo, había devorado a Metis (cf. *supra*, p. 100), personalidad cuyo nombre era compartido por Fanes. Cuanto más observamos el ingenio de la mente griega para cambiar por completo la significación de una historia, tanto menos nos sorprende que, no obstante todo el progreso realizado por su pensamiento, hubiera tan poco cambio en el material mítico del cual aquél tomaba su expresión.[36]

Llegamos ahora a lo que ha de haber sido para un creyente el punto central de la historia órfica: los relatos de Dioniso, hijo de Zeus, y sus sufrimientos. Los encontramos establecidos y abundantemente citados como parte del corpus órfico por los neoplatónicos,

y atribuidos por San Clemente de Alejandría a un poema de Orfeo. El estudioso Pausanias, que probablemente era contemporáneo de San Clemente y unos ciento cincuenta años anterior a nuestras autoridades neoplatónicas, formula la interesante observación que sigue: "Los Titanes fueron introducidos primeramente en la poesía por Homero, quien dijo que eran dioses habitantes de un lugar subterráneo llamado Tártaro. Onomácrito recogió de Homero el nombre de los Titanes y fundó ritos en honor de Dioniso, haciendo de aquéllos los autores de los sufrimientos de éste" (Paus. 8. 37. 5 = Kern, *test.* 194). Ésta es una de las más notables evidencias externas que poseemos sobre el origen en el siglo VI de gran parte del orfismo tal como lo conocemos. (Sobre Onamácrito, cf. *supra*, p. 14.) El cuidadoso aserto de Pausanias suena a fidedigno, y no tenemos por qué dudar de él fundándonos en que nuestras demás autoridades, contemporáneas o posteriores con respecto a Pausanias, refieren directamente a Orfeo la historia de Dioniso y los Titanes. Esto ni siquiera implica forzosamente ignorancia por parte de los otros de las actividades de Onomácrito. Se sabía sin duda que había editado los poemas de Orfeo, así como en la misma época se editaban igualmente en Atenas los poemas de Homero. Sin duda, también en la epopeya homérica se practicaron interpolaciones, pero el corpus en conjunto quedó como homérico para la inmensa mayoría de los griegos. Ciertamente, las interpolaciones a Orfeo, a juzgar por ese aserto de Pausanias, no eran pequeñas, pero debe tenerse en cuenta la credulidad de los más piadosos. Onomácrito era para ellos un θεῖος ἀνήρ ['hombre divino'], un inspirado, y la certeza de que lo que había añadido estaba acorde con el espíritu de verdad y profecía determinaría un estado de indiferencia en el cual la línea de demarcación entre la teología originaria y la reformada acabaría pronto por borrarse. El resultado está bien ilustrado en una frase de Sexto Empírico, que no ve objeción en citar como autoridad "a Onomácrito sobre los *Orphikà*" (*test.* 191).

Aparte de las referencias neoplatónicas, notemos ésta de Diodoro (cf. *supra*, p. 99): [37] "Este Dios (Dioniso) dicen que nació de Zeus y Perséfone en Creta, y Orfeo, en sus escritos religiosos, lo presenta como habiendo sido despedazado por los Titanes" (*O.F.*, p. 391). También Plutarco se refiere a la historia (*de esu carn.* 1. 996 *c* = *O.F. ib*), y antes de que sigamos considerando su significación vale la pena traducir por extenso la larga relación de Fírmico Materno (época de Constantino y su sucesor) en la obra *Sobre los errores de las religiones paganas*. Será mejor presentar su relato por entero, y las partes que no pertenecen directamente a nuestro tema constituyen un ejemplo de evemerismo demasiado bueno para dejarlo escapar (cap. 6, p. 15, Ziegler = *O.F.*, p. 234). Se da a los dioses sus nombres romanos, de modo que Dioniso pasa a ser Líber:

"Líber era el hijo de Jove, un rey de Creta. Considerando que

había nacido fuera del matrimonio, las atenciones de su padre hacia él fueron excesivas. La esposa de Jove, cuyo nombre era Juno, llena de una cólera de madrastra, buscó todos los medios para lograr con engaños la muerte del niño. Una vez el padre se disponía a salir de viaje, y porque conocía el secreto disgusto de su esposa, y a fin de impedirle actuar traidoramente en su furia, confió el cuidado del hijo a guardianes que en su opinión eran de confianza. Juno, contando así con un momento oportuno para su crimen, y atizada su cólera porque el padre, a su partida, había delegado en el niño el trono y el cetro, primeramente corrompió a los guardianes con regias larguezas y regalos, luego estacionó a sus secuaces, llamados Titanes, en lo interior del palacio, y con ayuda de sonajeros y un espejo de ingeniosa construcción de tal modo distrajo la atención del niño, que éste dejó el asiento real y fue conducido al lugar de la emboscada, llevado por el irracional impulso de la infancia. Allí llegado, fue cogido y muerto, y, para que ningún rastro del crimen pudiera descubrirse, la banda de secuaces le cortó los miembros en trozos y se los repartieron entre ellos. Después de esto, añadiendo crimen sobre crimen, debido al extremo temor que tenían de su amo, cocieron los miembros del niño en diversas maneras y los consumieron, nutriéndose de carne humana, hasta entonces nunca visto festín. El corazón, que había tocado a Juno, fue salvado por la hermana del niño, cuyo nombre era Minerva, la cual había ayudado en el crimen, con el doble propósito de valerse de ello como inequívoca prueba al delatar a los otros, y de tener algo con que mitigar la cólera paterna. Al retorno de Jove, su hija le expuso el relato del crimen. El padre, al enterarse del fatal desastre del asesinato, quedó agobiado por su amargo dolor. En cuanto a los Titanes, proveyó a su ejecución tras varias formas de tortura. En venganza de su hijo no dejó sin probar forma alguna de tormento o castigo, sino que agotó, en su furia, toda la escala de penas, uniendo a los sentimientos de padre el incontrastado poderío de un déspota. Luego, como no podía soportar ya los tormentos de su apenado corazón ni consuelo alguno lograba aliviar el dolor de la separación, hizo construir por arte de modelador una estatua de yeso del muchacho y el corazón (el instrumento por el cual, cuando traído por la hermana, se había descubierto el crimen) fue colocado por el escultor en aquella parte de la estatua donde estaban representados los lineamientos del pecho. Hecho esto, construyó un templo en vez de tumba, y designó al ayo del niño (cuyo nombre era Sileno) como sacerdote. Para suavizar los transportes de su tiránica ira, los cretenses hicieron del día de la muerte una fiesta religiosa y fundaron un rito anual con una dedicación trienal, representando en su orden todo lo que el niño había hecho y padecido en su muerte. Descuartizaban con los dientes un toro vivo, recordando el cruel festín en la conmemoración anual, y lanzando disonantes gritos por lo pro-

fundo de los bosques imitaban los delirios de una mente en desorden, a fin de que pudiera creerse que el crimen atroz no había sido cometido por astucia sino por demencia. Delante se llevaba el cofre donde la hermana había hurtado secretamente el corazón, y con sonido de flautas y percusión de címbalos imitaban las matracas con que se había engañado al niño. Así, para rendir honor a un tirano, un populacho obsequioso convirtió en dios a quien no había podido hallar sepelio."[38]

Ya hemos tenido oportunidad de señalar algo que encuentra aquí nueva confirmación y cuya importancia nunca podría subrayarse demasiado a lo largo de nuestras indagaciones. Ha sido la experiencia de muchos estudiosos comenzar un examen de la literatura griega con el objeto de diferenciar y aislar elementos órficos y encontrar, al avanzar la investigación, que los rastros de todo cuanto pueda llamarse orfismo se disuelvan uno tras otro en puro aire. Y seguirá ésta siendo la experiencia de quienes confinan su investigación a fenómenos tan concretos como "mitos órficos" o "ritos órficos". Ciertamente, puede quedar un pequeño residuo, pero su insignificancia constituirá una decepción para el investigador y además no representará eso en modo alguno la contribución del pensamiento órfico al desarrollo de la religión griega. Difícilmente quienes tenían un mensaje que predicar en Grecia pensarían en hacerlo inventando nuevos mitos o ritos y enajenándose así de entrada las mentes conservadoras de aquellos sobre quienes quisieran influir. El cambio se cumplía por infusión de un nuevo sentido a los mitos y ritos existentes. Por lo tanto, nuestra atención no debe concentrarse primariamente en el mito de Fanes ni en los sufrimientos de Dioniso, sino en las doctrinas de un creador y del parentesco divino de la humanidad. Hemos de decir algo ahora de cierto ritual cretense, porque fue absorbido por los órficos como otros elementos religiosos aptos para sus fines. Se lo practicaba en Atenas, donde sin duda Orfeo era el nombre bajo cuyo patronazgo se introdujo allí. Pero no era un ritual órfico en el sentido de que hubiese sido inventado por los sacerdotes de Orfeo o porque en su forma originaria tuviese nada que ver con ellos. No podremos tener bases seguras para emprender con provecho una investigación hasta que nos hayamos puesto en claro sobre la concepción de la religión órfica como satisfecha con un material ecléctico, pero singular y original en el pensamiento subyacente.

El aserto de Diodoro establece el hecho de que Dioniso, cuya historia y ritos alcanzaron tan prominente lugar en la doctrina y la práctica órficas, era el Dioniso cretense. Huelga señalar que Dioniso era venerado en otros sitios además de Creta, o que su origen, aunque oscuro, está más probablemente en el norte de Grecia que en el sur; y podemos decir, casi con igual seguridad, que el dios de los creteneses no se llamaba originariamente Dioniso. Había muchos

Dionisos. Uno de los que dialogan en el *de natura deorum* (3. 23) de Cicerón enumera cinco en apoyo de sus argumentaciones. El dios "en cuyo honor se considera que se ejecutan los ritos órficos" ocupa en la lista, con los demás, el cuarto lugar. Los cretenses, por cierto, y al menos en época posterior, podían señalar sus préstamos de ritos a los griegos del continente y basar en ello la pretensión del origen cretense de todas las ceremonias rituales. A esta pretensión extravagante presta Diodoro seria consideración en un interesante pasaje (5. 77): "He narrado las historias que cuentan los cretenses sobre los dioses que se dice nacieron entre ellos. Ahora bien, para sostener que el homenaje a los dioses y los sacrificios y las iniciaciones místicas fueron introducidos desde Creta en el resto del continente, éste es, en su opinión, el testimonio de mayor peso que invocan: las ceremonias iniciáticas de los atenienses en Eleusis, que son, creo, las más magníficas de todas, y las de Samotracia, y las de Tracia entre los cícones (la patria de Orfeo el iniciador), todas éstas, dicen, están divulgadas en forma de misterios, pero en Cnoso de Creta es la costumbre, y lo ha sido desde antiguos tiempos, dejar que todos participen abiertamente de esos ritos. Lo que en otros países se divulga bajo compromiso de secreto, nadie en el país de ellos lo oculta de nadie que desee saber acerca de esas cosas".

Sin duda, el rito cretense existió desde tiempos muy antiguos, y aunque sus elementos deben de haber sido comunes también a muchos otros pueblos, no hay otra razón para dudar de que fue en su forma cretense como lo adoptaron los órficos. Por el momento, esto de verdad podemos admitir que haya contenido la jactancia de los cretenses. Debemos tratar de determinar de modo más preciso qué era este rito cretense y qué creencias religiosas tendría como trasfondo.

El rito ha sido minuciosamente descripto y comentado por Jane Harrison (*Prol.* cap. 10), de modo que bastará un breve resumen. Fírmico es nuestro principal testigo. Precisamente lo inadecuadas que son ciertas partes del ritual que describe, para cumplir el propósito que él mismo enuncia en el contexto anterior, constituye buena garantía acerca de lo genuino de él. Un toro vivo (es decir, crudo; *Prol.,*[3] 485, 486) es descuartizado y comido por los adoradores, quienes se lanzan a los bosques en frenética y estruendosa procesión. La música orgiástica de flautas y címbalos se agrega al ruido, y se portan ciertos objetos sagrados que Fírmico por lo menos supone ser reliquias.

La era clásica proporciona una notable ilustración del rito así descripto en el fragmento de los *Cretenses* de Eurípides citado por Porfirio (*de abstin.* 4. 19), el cual reza como sigue.[39] El coro, dice Porfirio, se dirige a Minos:

"Hijo de los príncipes fenicios, retoño de Europa tiria y el gran Zeus,[40] que riges sobre Creta la de cien fortalezas: heme aquí,

que vengo de la santidad de templos techados de vigas cortadas en nuestro bosque natal, sus fieles junturas de ciprés ensambladas con hacha calibea y cemento del toro. Pura ha sido mi vida desde el día en que me convertí en un iniciado de Zeus Ideo y pastor [41] de Zagreo que ambula en la noche, y, cumplidos los ásperos festines y sostenidas en alto las antorchas hacia la Madre de la Montaña, las antorchas, sí, de los Curetes, fui elevado a la condición sagrada y designado Baco."

La primera conclusión que puede extraerse de este pasaje es que Zeus Ideo (del monte Ida, en Creta) y Zagreo son uno mismo, y que este dios no era olímpico. Pertenece a la otra de las dos divisiones mayores de dioses griegos. Sus adoradores no estaban con respecto a él en una relación puramente externa, en que los sacrificios se ejecutan con espíritu contractual, como a un señor cuyos buenos dones pueden esperarse si se reconoce su exigencia de sumisión. Se trataba, en cambio, de ceremonias de místicos, cuya finalidad es nada menos que asimilarse al objeto del culto, como lo indican claramente las últimas palabras. Éstas mismas muestran también que ese mismo dios cretense, Zeus-Zagreo, se llamaba además, en el siglo v, Baco o Dioniso. Tenemos, pues, un ritual ctonio que asegura la comunión con el dios, al parecer en la más primitiva de las formas. Esa comunión se alcanzaba comiendo carne cruda, y podemos dar suficiente crédito a Fírmico para agregar que esa carne era de toro. La cista conducida en procesión, a la cual el mito hacía receptáculo del corazón, ha de explicarse, del modo más natural, como un ejemplo del pecho místico universal del Dioniso ctonio. La serpiente que vive en cavidades de la tierra se consideraba sagrada, como símbolo del espíritu de la tierra y la fertilidad, y en esta forma podía llevarse al dios, en viva imagen, en la procesión de sus fieles. Tómese cualquier moneda minorasiática desde fines del siglo III a. C. en adelante, y las mayores probabilidades son que se encuentre grabada la sagrada cista con la serpiente asomando de ella. El cistóforo se convirtió en un tipo de representación corriente en toda la península, y en Creta misma (Head, *Hist. Num.* 534, 479). Finalmente, tenemos el hecho de que el acto central de una ceremonia de comunión, más o menos alegorizado según el grado de civilización alcanzado por los participantes, consiste en la absorción del dios mismo en alguna forma física o símbolo visible, simultáneamente con lo cual el fiel cree adquirir el espíritu del dios, su fuerza, o su santidad, o cualquiera de sus características que más desee. [42]

Podemos ahora tratar de representarnos de modo un poco más claro la naturaleza de ese dios mistérico cretense. Era Zeus Ctonio, es decir, constituía un ejemplo del gran dios que vive en la tierra. Estas deidades del suelo son tan antiguas como la agricultura, y el dios ctonio de Creta ha de haber sido adorado aun antes que los

dioses homéricos, con su índole antropomórfica y contrastantes personalidades, se establecieran en el Olimpo. Entonces Zeus quedó inevitablemente vinculado en la mentalidad de los griegos y sus vecinos con la idea de un supremo dios, y así la gente simple, al hablar del dios ctonio, encontraba perfectamente natural decir "el Zeus de la tierra". Etimológicamente, los empleos del nombre "Zeus" se produjeron en este orden: general-particular-general. Históricamente, si la suprema deidad ctonia de Creta es denominada Zeus en el siglo V, ello se debe, lo más probablemente, a que el nombre se ha tomado del supremo dios de los helenos. No podemos saber con certeza cuál era su nombre en tiempos del rey Minos, pero lo más probable es que haya sido el luego helenizado en la forma *Zagréus*. Es un nombre cuyo origen solo podemos conjeturar, y que, dondequiera se lo encuentra, corresponde claramente a una deidad puramente ctonia. En la que se supone ser la más antigua referencia conservada se lo invoca junto a Gea, y, en un fragmento de Esquilo, junto al "Hospitalario" (Hades; la autoridad a quien debemos la cita dice que Esquilo lo llamaba hermano de Hades), y Calímaco lo denomina hijo de Perséfone.[43] En cuanto al nombre mismo, la teoría más convincente sobre sus orígenes (más convincente, quizá, que las más de las etimologías) es la que lo supone un gentilicio derivado de Zagro, montaña entre Asiria y Media (G. Davis, citada en *Zeus*, 1, 651).[44] Era un nombre oriental que llegó a Grecia a través de Fenicia. La etimología de los griegos lo hacía significar 'gran cazador' (*Etym. magn.*, *s.v.*). Lo que importa para nuestros fines es que era cretense antes de ser griego, hecho con el cual se compadece la teoría de la señorita Davis. Las escasas referencias por sí mismas no proporcionan clave alguna, y podemos ajustarnos más bien a lo que establecen fuera de toda duda: el carácter enteramente ctonio del dios a quien el nombre pertenecía. Que Zagreo fuera el nombre original de una deidad ctonia local de Creta, a cuyo nombre y ritual circunstancias ulteriores dieron fama más amplia, puede quedar como una mera aunque atractiva teoría, aunque podemos añadir que el título original del dios cretense ciertamente no está representado por ninguno de los otros nombres con los cuales llegó a denominarse en su mezcla con una civilización más amplia. La sugerencia puede considerarse además como una protesta contra la costumbre de esconder nuestra ignorancia tras la fórmula: "ése era su nombre órfico", con lo cual se significa el nombre órfico de Dioniso. Ninguna referencia a la historia órfica de los sufrimientos del dios, ya sea en los neoplatónicos mismos o en autores anteriores, habla de él como Dioniso o Baco. Para encontrar el nombre "Zagreo" en esta conexión, hemos de esperar hasta Nonno o el pseudo-Nonno. (Referencias literarias a Zagreo se hallarán en *O.F.*, p. 230.)

Desde los tiempos de Homero, el culto orgiástico de Dioniso,

un dios tracio, había ido difundiéndose por Grecia, frente a la calma y racional religión de los Olímpicos. Dar aquí una descripción detallada de ese culto sería simplemente repetir, deteriorándolo, el capítulo VIII de *Psique* de Rohde. En todo caso, la índole de las Bacantes es lo bastante familiar a todos nosotros para suscitar en seguida las asociaciones de ideas adecuadas. Pueden mencionarse algunos puntos que sirvan a los efectos de la comparación. Las adoradoras van danzando por las montañas, empleando diversos medios para provocar en sí la condición deseada, esto es el "furor" o éxtasis. Lanzan agudos gritos, tañen flautas y hieren címbalos. Llegadas a la culminación del frenesí, destrozan y comen cruda una víctima animal. Dioniso se les aparece en la forma de un toro. El fin último era la unión con el dios por medio del éxtasis y la comida sagrada, lo que permitía a cada cual convertirse en un Baco.[45] ¿Es sorprendente que en una edad señalada por los movimientos de colonización griega y por un vivo interés en la religión el dios cretense se haya convertido en Dioniso y se haya considerado que los cretenses adoraban la misma divinidad de los tracios y, ya por entonces, de muchos entre los griegos? No tratamos de pasar por alto o de negar el parentesco racial de tracios y frigios, el carácter similar de los cultos dionisíacos tracios y los cultos asiáticos, la posibilidad de que los cretenses fueran de origen sudanatolio, con la conclusión de que los rituales tracios y cretenses hayan podido ser, por su origen prehistórico, una misma cosa nacida en un mismo sitio. Estas indagaciones son ajenas a la historia del orfismo, para la cual el hecho importante es que en opinión de los griegos históricos los dos rituales estaban separados: uno en el norte y otro en el sur, y que aquéllos no podían menos de observar las semejanzas y extraer sus propias conclusiones.

Los testimonios tanto de Eurípides como de Fírmico proceden de épocas en que se consideraba como hecho establecido la unidad del culto dionisíaco común con el cretense. Los mistos de Zeus Ideo se convertían en Bacos. Eurípides mismo manifiesta sin reserva estar fascinado por el imponente culto del dios tracio, de modo que su pieza *Las Bacantes* es nuestra fuente de información más rica acerca de ese culto. Por lo tanto, esos testimonios pueden considerarse poco fiables como fuente de información sobre la forma cretense original del rito. Pero, al recibir el influjo de la Hélade, o de Tracia por medio de la Hélade, ¿la religión cretense se vio obligada a adaptarse y conformarse a él, o simplemente absorbió en sus antiquísimas prácticas los nombres de los dioses extranjeros? Hay fuertes razones a priori en favor de la segunda alternativa. La grande y antigua civilización de Creta fue la maestra más bien que la discípula de su joven sucesora continental. Si el culto orgiástico de los tracios era recibido con oposición, como lo fue en muchas partes de Grecia, tal oposición estaba en gran parte alimentada por sentimientos de

menosprecio hacia los tracios mismos, quienes, a los ojos de los griegos, eran bárbaros y, por ende, del cercado ajeno. En cambio, los griegos miraban muy de otra manera a los cretenses: Creta era la patria y morada del propio Zeus. La incongruencia de suponer que el Olímpico hubiese nacido allí nunca indujo a los griegos a la herética tentación de suponer que el dios cretense era otro, el dios de un pueblo diferente, que había tomado el nombre del dios griego. Lo sagrado y universal del supremo dios de Creta era cosa demasiado firmemente arraigada entre ellos, y como Zeus reinó aquél indisputado desde los tiempos de Hesíodo. Quedó para autores posclásicos, como Calímaco, jugar con la idea de diferentes patrias de Zeus, y el tema de su origen cretense suscitó graves recelos entre aquellos antiguos que por primera vez intentaron formular la ciencia de la mitología. Es probable, pues, que el ritual de los mistos cretenses no sufriera mucha alteración al identificarse con los misterios del Dioniso continental, sino que la unión se realizaba fácilmente por una inicial similitud. Esto está confirmado en un punto notable. El Dioniso tracio era imaginado en la forma de un toro. El culto de un dios de la misma forma parece claramente indicado por los ritos cretenses. ¿Tomaron los cretenses esta imagen de la de Dioniso? Las historias de Pasífae, del Minotauro, de Europa, dan la respuesta.

Es tiempo de apartarnos de este confuso asunto de las religiones tracia y cretense, en que corremos riesgo de perder de vista nuestro tema, los órficos. Partimos del supuesto de que la religión órfica cobró forma en el siglo VI. Ésta es una impresión que se forma y se fija en la mente cuando se cavila sobre el pensamiento y las prácticas del orfismo. Es difícil de reunir una masa de testimonios concretos para probarlo, pues en gran parte es asunto del clima ideológico al cual esa religión parece pertenecer del modo más natural, aunque la probabilidad de que Onomácrito fuese uno de los fundadores del movimiento presta mucho color a la idea, y otros testimonios aparecerán a medida que prosigamos (cf., por ejemplo, *infra*, p. 128, y Apéndice 2, p. 135). Podemos añadir, incidentalmente, que es un punto de vista que no excluye en modo alguno la posibilidad de la existencia en siglos anteriores de poemas ya corrientes bajo el nombre de Orfeo. De no ser así no es fácil ver por qué los reformadores del siglo VI, como Onomácrito, eligieron ponerse a sí mismos y a sus escritos bajo el patronazgo de ese nombre. Lo importante de recordar es que esos antiguos poemas de Orfeo no eran órficos, usando este término en el sentido que se habrá hecho claro cuando hayamos alcanzado el final del capítulo. Así, pues, en el siglo VI, digamos, un nuevo espíritu fue introducido en la religión por personas que tomaron a Orfeo como profeta y el culto de Dioniso como centro de su vida religiosa. Por las actividades de Onomácrito, presumimos que Atenas fue el centro del

movimiento. Pero en Atenas, en tiempo de Onomácrito, el culto orgiástico de Dioniso era ya tan conocido como en la Tracia originaria. Dos pasajes de Aristófanes (*Ranas*, 357; *Nubes*, 985) hacen claro que el rito de comer el toro era familiar a su auditorio, aunque uno de ellos implica que ya no se practicaba.[46] En efecto, el culto de Dioniso era ya universal en Grecia, pero había ya "muchos Dionisos", y el dios cretense mismo, podemos estar seguros, se había convertido para entonces en Dioniso por contacto con la forma helenizada de los tracios.

Para los órficos, pues, que querían poner su vino nuevo en los viejos odres, ajustar sus pensamientos nuevos al marco del culto y el mito ya existentes, estaba a mano el fenómeno de la religión dionisíaca, que se desarrollaba en torno de ellos, sin duda con variantes de culto y mito según las localidades y según la naturaleza de los dioses cuyo culto en diversos lugares Dioniso había usurpado o compartido. Solo podemos indagar qué forma en particular escogió el orfismo para convertirla en intérprete de su pensamiento, siempre con la caución de que el entusiasmo religioso no diferencia con académica precisión entre las variantes que el culto y el mito de un dios pueda haber asumido en su difusión por el tiempo y espacio.

El ritual ha sido objeto de una mención incidental en este capítulo, cuyo objeto, empero, es dilucidar la mitología de los órficos. Hemos visto pruebas de que el mito en cuestión, el de los sufrimientos de Dioniso, estaba basado en fuentes cretenses. El problema que debemos encarar es el de qué material mitológico cretense encontró a mano Onomácrito (nombre que puede servir como cualquier otro para representar a los reformadores del siglo VI). Dicho brevemente y *grosso modo*, hemos encontrado una fusión del Zeus cretense con Dioniso. El antiguo culto ctonio seguía practicándose como siempre, pero la mitología cretense debía haber experimentado una conmoción por la invasión de deidades extranjeras con funciones semejantes pero nombres diferentes. Cuando Onomácrito volvió los ojos a Creta y escribió su poema sobre los sufrimientos de Dioniso, reinaría ya en Creta la situación, descripta más tarde por Eurípides, de que los mistos de Zeus Ideo se iniciaban a la vez en el de Zagreo y anhelaban identificarse con Baco.

Esta aserción podemos formular: en la época en que los órficos introducían sus nuevas ideas, ocurría en Creta una absorción de la religión dionisíaca por la antigua religión cretense, con la consiguiente identificación entre el antiguo dios cretense y Dioniso. Si procedemos a sugerir con más detalles un posible orden de acontecimientos, que incluya la adopción de esos elementos por los órficos, solo podrá ser después de advertirse que es solo una tentativa de reconstrucción posible. Con todo, la autoridad de Platón nos apoya si decidimos que elaborar una explicación posible y razonable no es nunca una pérdida de tiempo. En este caso, acla-

rará nuestras ideas e inclusive puede ayudarnos a comprender las complicadas interacciones de los dos elementos de la religión: el culto y el mito. He aquí la explicación.

Había tres rasgos prominentes en el antiguo ritual de Creta: la procesión que conducía el emblema serpentino del dios ctonio, la muerte y manducación del toro, y una danza, como un mimo de lucha, ejecutada por los jóvenes guerreros, durante la cual hacían chocar sus armas. Esto no cuenta como prueba directa, pero reposa en la suposición de que la historia de los Curetes es un mito etiológico. Es uno de los casos más transparentes, y nadie, hasta donde sabemos, ha cuestionado la validez de la inferencia. La danza misma ha sido explicada diversamente: como magia pluvial, como magia apotropaica, como ceremonia iniciática, como saludo al sol matinal, y como pura alegría del ruido y el movimiento corpóreo. Puede decirse que el culto de esos antiguos cretenses estaba dirigido a un dios, el ubicuo y supremo espíritu de la Tierra.

Pero luego los imaginativos helenos entran con sus propios dioses en la escena de esa antigua civilización cuyas ruinas habían heredado. El supremo dios de Creta queda identificado con el Zeus griego. De este contacto proviene la historia del nacimiento de Zeus que encontramos en Hesíodo y en otros textos. Solo estos términos generales, por insatisfactorios que sean, podemos aplicar al hablar de causas, pues, ¿quién podrá pronunciarse con exactitud sobre el cómo, el dónde y el quién de tales mitos? La historia es la siguiente. Rea había dado varios hijos a Crono, el cual, habiendo oído que uno de ellos usurparía un día su reino, se apresuró a devorarlos. Rea, en su dolor, acudió en busca de consejo a la madre Tierra, y cuando estaba por dar a luz otro hijo, aquélla la envió a Creta. Allí Rea dio a luz a Zeus y lo escondió en una caverna del monte Ida. Los *dáimones* cretenses llamados Curetes danzaron en torno del niño, entrechocando sus escudos para que los llantos de aquél no se oyeran. Este relato, tan inadecuado para el Zeus olímpico de Homero, obtuvo universal asentimiento como parte del canon de la mitología griega. La danza armada de los guerreros cretenses se consideró entonces como un rito conmemorativo del salvamento de Zeus. Su religión siguió siendo ctonia. Quien realizaba los ritos se convertía al punto en un "nuevo Cures", y se daba al dios el título de *Koûros*. Este término significa simplemente 'mancebo', y de la danza de los *koûroi* o 'mancebos' de Cnoso surgió la historia de los Curetes.[47]

Entretanto, el culto orgiástico de Dioniso ha bajado a Grecia, con sus frenéticas procesiones de adoradores noctámbulos embriagados y portando antorchas. Combatido al principio, se ha abierto paso y compenetrado la vida del pueblo por su llamado a los sentimientos, su satisfacción del instinto de dejarse llevar y la exaltación del individuo más allá de su propia naturaleza, hasta el rapto en la naturaleza de un ser más alto y universal. Alcanza Creta, donde

encuentra que una religión similar ha sido practicada desde hace siglos, y el Zeus Ideo se convierte en Dioniso. En adelante, son uno. Pero, si Dioniso, para sus adoradores cretenses, se identificaba con Zeus Ideo, entonces también en honor de él se ejecutaba la danza guerrera. Él también, por lo tanto, debía haber sido salvado, recién nacido, por un círculo de *dáimones* amigos. ¿Por qué, si no, habría de ejecutarse una danza conmemorativa en su honor? Otra circunstancia ayudó a la transferencia. Existía otra clase de *dáimones* auxiliares estrechamente semejantes a los Curetes, llamados los Coribantes. Estas figuras eran probablemente nordanatolias,[48] y estaban vinculadas originariamente con la Gran Madre frigia, cuyo culto era del mismo tipo extático que el de Dioniso. El verbo griego *korybantidein* significaba estar en un estado de éxtasis o divina locura, en que eran posibles alucinaciones. Naturalmente, pues, esos servidores de la diosa frigia se vincularon en época temprana con Dioniso, en vista de que gente de raza tracia emigró a Frigia, lle-



FIG. 11. Dioniso niño rodeado por figuras armadas que saltan y entrechocan espadas con escudos. Moneda de Magnesia jonia.

vando su religión, en algún momento del segundo milenio a.C. Dioniso, para entonces, tenía ya *dáimones* auxiliares, y para un cretense era fácil suponer que se trataba de los Curetes. Esto es teoría, aunque plausible. Esto otro es un hecho: desde el momento en que la literatura griega surge para nosotros de la edad oscura, o sea alrededor del siglo VI cuando más tarde, encontramos que Curetes y Coribantes están ya identificados. Son idénticos para Sófocles y para Eurípides. Elementos orgiásticos coribánticos se introducen en el culto de los Curetes, cuyos simples y primitivos misterios estaban probablemente exentos, en su origen, de tales elementos. Cosa más importante para nosotros, los custodios de Dioniso, llámeseles Curetes o Coribantes, se representan ahora haciendo entrechocar las espadas con los escudos en torno del dios en forma de niño.[49] (Cf. fig. 11.)

Todo lo que hemos tomado en cuenta hasta ahora ocurrió sin asistencia de los órficos. Las típicas orgías de Dioniso nada tenían que ver con influjos órficos, los cuales constituyen en muchos importantes respectos un contraste con ellas, según lo descubriremos cuando pasemos de los mitos a las prácticas órficas. De la religión dionisíaca en lo que podríamos llamar su forma más cruda no tenemos mejor testimonio que *Las Bacantes* de Eurípides. Los misterios de los órficos, secretos, de los cuales no debía hablarse, y que están aludidos en algunas de sus otras piezas (*infra*, p. 239), están aquí eliminados en beneficio de la salvaje libertad del culto tracio intacto. Empero, en *Las Bacantes* se unen todos los elementos de los que hemos hablado. Una duda subsiste. Si Dioniso se concebía ahora como rodeado en su infancia por *dáimones* protectores, ¿sabían los adoradores cretenses de qué estaba así protegido? Es altamente improbable que la mentalidad religiosa, aun aceptando en general la naturaleza única de Zeus Ideo y Baco y haciendo que los custodios del uno lo fueran también, y de la misma manera, del otro, transfiriera enteramente a Dioniso el conocido mito del nacimiento de Zeus. La misma Hélade había hecho a Dioniso hijo de Zeus, y eso facilitaba la asimilación de sus respectivas naturalezas y servidores. Pero la imaginación vacilaba en hacer a Dioniso un hijo de Crono, o aun en atribuir a Zeus, por criterio de coherencia, la deplorable actitud hacia sus hijos que su padre había mostrado con respecto a él. De esto nunca oímos ni alusión. Había también otras versiones sobre el nacimiento de Dioniso, que ciertamente le daban un carácter más dramático, pero ninguna de ellas hacía necesaria ni aun posible la presencia de guardianes armados. Ahora bien, es harto improbable que la incoherencia implicada en convertir en uno el servicio prestado a dos dioses: Zeus Ideo y Dioniso, apareciera al devoto en la manera intelectual que se impone al frío investigador. Si preguntamos qué razón imaginaba un cretense de comienzos del siglo VI para que el niño Baco necesitara tal protección, la respuesta más probable es que ni sabía ni le importaba. No es una respuesta indudablemente exacta. No sabemos. Debía de haber algún mito del desmembramiento de Dioniso etiológicamente vinculado con el desmembramiento de la víctima animal por los adoradores, y este mito puede haber sido el mismo que engalanó Onomácrito en la manera en que nos lo presenta en una época tardía el atrevido aserto de Pausanias, de que dicho personaje "hizo de los Titanes los autores de los sufrimientos del dios". En todo caso, hemos traído nuestro relato hasta el punto en que deben de haber intervenido los órficos. Intervinieron porque tenían una nueva religión que predicar, una norma de conducta basada en una teoría del origen de la humanidad, y necesitaban una estructura mítica en que proponerla. En el estudio de la religión griega, los investigadores protestan a menudo, con toda justificación, contra quienes

conciben el origen de un mito o de un rito de un modo que lo presenta como la producción de un comité o de un individuo señalado para que lo inventara. No es éste el modo en que los mitos y los ritos nacen. Pero el surgimiento del fenómeno conocido como "orfismo" presenta un problema enteramente distinto del de cualquier mito o rito particular, trátese de los utilizados por los órficos o no. Todas las constancias apuntan a mostrarlo como producto originariamente de unas cuantas mentes individuales durante un lapso limitado. Por lo tanto, no tenemos por qué dudar en referirnos de ese modo a los órficos, y podemos concluir que meditaron sobre los elementos religiosos que hemos mostrado existían en su tiempo, y o bien inventaron para sus propósitos una historia que explicara la imagen de Baco niño rodeado por *dáimones* saltarines y ruidosos, o por lo menos remodelaron una historia ya existente. Ellos dijeron que el niño había sido atacado por los Titanes, que la guardia resultó insuficiente y que los Titanes mataron al dios y comieron de su carne. Si había ya en existencia un relato etiológico sobre la muerte del dios, la manducación de su carne formaba sin duda parte de ella, puesto que era una de las acciones de las Bacantes. (Véase *infra*, Apéndice 1, pp. 132 y ss.) Lo esencial es que los órficos agregaron los Titanes. Cuando Zeus combatió a los Titanes, como todos lo sabían por Hesíodo, sus armas fueron el rayo y el relámpago. Con éstos quemó la tierra en torno de ellos, y el humo ardiente los quemó, derrotándolos. Era, naturalmente, el objetivo de los órficos contar en su historia con el mayor número posible de elementos familiares, y aquí había uno que servía admirablemente a ese propósito. Zeus ataca a los Titanes, a raíz del crimen cometido, con sus conocidas armas. Quemados, de las cenizas surge la raza de los hombres. El clímax es original, es órfico (y a esto todas las constancias confluyen), porque contiene el pensamiento peculiarmente órfico de que nuestra naturaleza es mixta: terrena y celeste. Aquí, pues, hemos de terminar nuestra razonable explicación, como Timeo, con una plegaria a todos los dioses y diosas para que no resulte a ellos ingrata ni a nosotros inconsistente.

Antes de dejar la historia del crimen de los Titanes, debemos decir unas palabras sobre los juguetes por medio de los cuales, según el mito, distrajeron aquéllos al dios niño para lograr sus propósitos. San Clemente de Alejandría proporciona la siguiente relación del hecho (*Protr.* 2. 17. 2 — 18. 1 = *O.F.* 34): "Los misterios de Dioniso son simplemente bárbaros. Siendo él apenas un niño, los Curetes danzaban y saltaban armados en torno de él, pero los Titanes se introdujeron con engaños, lo sedujeron con juguetes infantiles y lo desgarraron miembro a miembro, infante indefenso como era, según dice el poeta de los misterios, Orfeo el tracio:

> Peonzas varias, muñecos articulados y bellas,
> áureas manzanas de las Hespérides de claro acento.[50]

"Los símbolos de este misterio son objetos sin interés, pero puede tenerlo el presentarlos a vosotros: una taba, una pelota, peonzas, manzanas, un espejo, un copo de lana."

Hace un siglo Lobeck, en un pasaje de asombrosa erudición (*Agl.* 699 y ss.), estaba dispuesto a mostrar que, pese a las tentativas de vincular a esos objetos un significado originariamente místico, todos ellos no eran en su origen sino lo que la historia dice que eran: juguetes infantiles. El argumento más fuerte en pro de la teoría contraria es la presencia en los dos versos órficos citados, de las palabras *kônos* y *rómbos* [que se han traducido aquí como "peonzas varias"]. La primera significa una piña, y los adoradores llevaban piñas en el extremo de sus varas o tirsos, durante las procesiones dionisíacas. La segunda significa una especie de "churinga", instrumento que, al hacerlo girar en torno de la cabeza, produce un sonido vibrante, y ha sido y es empleado en las ceremonias religiosas de pueblos primitivos en muchas regiones. Ocurre, empero, que ambas palabras significan también 'peonza',[51] y Lobeck llegó hasta descubrir un pasaje en cierto autor griego, donde se explica exactamente la diferencia entre ambas, pues todo niño, al parecer, sabía que un *kônos* no era lo mismo que un *rómbos*. El uno era del tipo que se hace girar con un latiguillo, y el otro no. Pronto daremos con alguna prueba, desconocida para Lobeck, de que en la historia del niño divino se trataba efectivamente de peonzas. Las tabas, la pelota y los muñecos articulados hablan por sí mismos. Estos últimos son, literalmente, 'juguetes que pliegan los miembros', bonito detalle, que sugiere que el autor, pese a todos sus polvorientos lugares comunes hesiódicos, no había olvidado su propia infancia. El último artículo en la lista de San Clemente, un montón de lana cruda, se deslizó en el texto, en opinión de Lobeck, por alguna corrupción, aunque no tiene enmienda que proponer. Su argumentación es que todos los artículos citados por San Clemente como "símbolos de los misterios" recuerdan simplemente los juguetes ofrecidos al niño. Por lo tanto, echa por baranda la lana con las palabras: *quid enim puer ludibundus lana succida facere possit?* ['pues, ¿qué puede hacer con lana cruda un niño que juega?']. Esto es, sin duda, una petición de principio, en cuanto es parte de una argumentación destinada a probar que las cosas mencionadas son todas juguetes y no objetos de significación originariamente religiosa. Cuando el mismo Lobeck nos cita pasajes de los *Etymologiká* donde se muestra que a la lana se vinculaba una significación religiosa (se usaba, dice Focio en el *Etym. Magn.*, en ceremonias iniciáticas y en hechizos, y específicamente en Atenas), su propia erudición nos lleva a dudar de su aserto acerca de que todos los objetos mencionados son, sin excepción, juguetes infantiles. La duda crece cuando encontramos que en toda la sección especial que dedica a la consideración de esos objetos no se men-

cionan ni el espejo ni las áureas manzanas de las Hespérides, cosas que no es fácil acomodar junto con la pelota, los muñecos, las peonzas y las tabas como parte del fondo habitual de una juguetería. San Clemente, inmediatamente después del pasaje citado, procede a revelar los contenidos de los cofrecillos sagrados o cistas que se empleaban en los misterios dionisíacos. La lista consiste en parte en diferentes clases de toras sacrificiales, en parte en plantas sagradas: hiedra, férula, granadas; y también se menciona una serpiente. Sin duda ésta es, como Lobeck consideraba, una extensión de la lista precedente, la de los juguetes de Dioniso, y San Clemente quiere significarnos que éstos también eran guardados y exhibidos en las "cistas místicas". "Éstos, pues —concluye Lobeck—, eran los famosos misterios de las cistas, en parte modelos y recuerdos de los juguetes con que Baco jugaba en su temprana infancia, en parte varias especies de tortas sagradas." Este autor mantiene hasta el fin la distinción entre ambas series, pero sin duda alguna lo único que podemos afirmar con seguridad por las palabras de San Clemente es que las dos clases de objetos sagrados, los que eran originariamente simples juguetes introducidos a los fines de la historia y los que eran originariamente símbolos, no se mantenían separados, sino confundidos. Menciona los juguetes e inmediatamente los llama símbolos de los misterios, y luego da a entender que éstos y ciertas otras cosas que no eran juguetes se guardaban igualmente en los cofrecillos místicos. En tales circunstancias, no hay razón para negar que en la lista de juguetes citados en la historia de Dioniso niño algunos eran juguetes simplemente, mientras que otros eran objetos sagrados incluidos en la historia a causa de su carácter sagrado ya establecido. En realidad, no es forzoso agruparlos todos juntos. Debemos recordar de nuevo, empero, que la historia, en su forma elaborada, con el dios niño como rey supremo, los Titanes malévolos y la lista de juguetes, no es producto de la imaginación mitopoyética de gente primitiva, sino, con mucho mayor probabilidad, la producción artificial de un grupo de espíritus reformadores en condición civilizada. Nada podría estar más acorde con los métodos de este grupo que la inserción, entre los juguetes exigidos por el relato, de uno o más objetos a los cuales vinculaban una significación más profunda. El espejo puede ser un ejemplo de ello. Ciertamente, los neoplatónicos veían en él una alegoría de la naturaleza humana, y tan buena, que el propio Plotino se dignó tomarla en cuenta, aunque en otras partes, al contrario de sus seguidores, mantiene un constante silencio acerca de la teogonía órfica (*O.F.* 209). Proclo, por supuesto, cuando ve en la escena de Dioniso mirándose al espejo una imagen de la oposición entre el eterno mundo inteligible y el mundo irreal del nacimiento y la muerte, introduce nociones platónicas que no podían haber estado en la intención de los creadores de la historia (*O.F., ib.*). Empero, éstos también tenían una doc-

trina religiosa que proponer, y bien puede que en esa misma escena se intentara ofrecer un preanuncio de la doble naturaleza del hombre: su naturaleza celeste, que es su ser real, y su naturaleza humana o titánica, que no es sino una sombra. Hasta este punto puede llegar nuestra conjetura, aun admitiendo sin reservas que un espejo habría servido mejor que la mayoría de los demás objetos para el simple propósito de distraer la atención de un niño. Si no pudiera en primer lugar hacer esto, la historia quedaría arruinada. Las mismas ideas surgen acerca de las manzanas de oro de las Hespérides. Nada, admitimos, atraerá mejor a un niño que un regalo de manzanas de oro, pero parece un poco extravagante mandar a los últimos confines del mundo por un tesoro mítico cuando el mismo fin, al parecer, podría haberse logrado con muñecos y tabas. Quizá, entonces, podemos permitirnos recordar que las manzanas de las Hespérides eran símbolos de inmortalidad, y que Dioniso estaba destinado a renacer después de su asesinato, así como que su muerte iba a asegurar la esperanza de inmortalidad para la raza de los seres humanos que le siguieron.

Los descubrimientos arqueológicos han arrojado una luz inesperada y más directa sobre el niño divino y sus juguetes.[52] Le encontramos en el santuario de los Cabiros en Tebas de Beocia, excavado por los alemanes en la década del 1900. Estos Cabiros son dioses de origen incierto, posiblemente fenicios, pero no menos posiblemente indígenas de suelo griego, cuya sede principal en los tiempos clásicos era la isla de Samotracia. (El *locus classicus* es Heródoto 2. 51).[53] Se trataba de dioses benévolos, dadores de los frutos de la tierra y protectores de los labriegos, y se los veneraba en la isla por celebraciones mistéricas, en las cuales Heródoto muestra haber sido iniciado. Hay pocos testimonios literarios acerca de su culto en Grecia continental, aunque Heródoto insinúa que pueda haber alcanzado Samotracia desde Atenas, siendo originariamente un culto de los pelasgos áticos. Aparte de esto, poseemos solo una escueta mención de que se los veneraba en Tebas y de que el culto allí había sido fundado por un ateniense nativo (Paus. 4. 1. 7). Acerca de este culto, las excavaciones han proporcionado una riqueza de información, esa información fascinante de primera mano que es el don peculiar de la arqueología. Aparece el Cabiro (uno solo) venerado al lado del niño Dioniso, y los ex votos sugieren que en la concepción de la población campesina de Beocia el niño divino era el más importante. Se encontraron setecientas figurillas de terracota que representan muchachitos, y solo cincuenta estatuillas del Cabiro reclinado. En una pintura de vaso del siglo IV a.C. se nos muestra al Cabiro reclinado en un lecho con el Niño de pie frente a él (fig. 12). Ambos tienen títulos sobreescritos: *KABIROS* sobre la figura reclinada, y sobre la cabeza del niño simplemente la palabra 'Niño': *PAIS*. Lo realmente notable del Cabiro es su exacta simi-

litud con el Dioniso que aparece en vasos de estilo ático. Es un hombre barbado en posición reclinada, la cabeza coronada de hiedra y un jarro de vino en la mano. De no tener nombre escrito, uno no dudaría un momento en identificarlo con el dios. Nadie ignora, por supuesto, que Tebas, la escena de *Las Bacantes* de Eurípides, honraba a Dioniso como su deidad principal, y parecería que el Cabiro, al ser trasplantado a esa ciudad, se hubiera identificado con el dios mismo. A la luz de este descubrimiento, comienza a vislumbrarse la posible significación de una nota perteneciente a uno de los tan vilipendiados escoliastas, hasta ahora descartada como mero producto de la confusión de una mente semierudita. El escoliasta de Apolonio de Rodas (*ad* l. 917) declara: "Otros dicen que había otrora dos Cabiros; el mayor, Zeus, y el menor, Dioniso". Ciertamente hay confusión en este aserto, la cual empero deba probablemente su

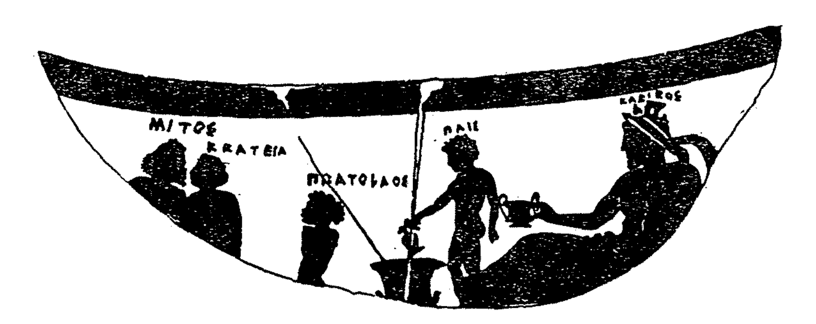


Fig. 12. Fragmento de vaso del *Kabirion* tebano.

origen a la existencia de este culto en que la veneración de Cabiro, Dioniso y el Niño se habían mezclado. Con este pasaje concuerda uno de Cicerón, *de nat. deor.*, que hemos ya tenido ocasión de citar (*supra*, p. 113). En la lista de los *"multi Dionysi"* que allí se da, el tercero es *"Cabiro patre"* ['con Cabiro por padre'].

Lo más interesante de los descubrimientos llega ahora. Entre los montones de ofrendas votivas halladas en el santuario había una cantidad de objetos, los unos de bronce y los otros de arcilla, que son inconfundiblemente peonzas (fig. 13), y otros aun en forma de tabas. Aunque éstos son los ejemplos más notables, hay otros objetos cuya identificación como juguetes es apenas más dudosa: copas y jarras diminutas y cuentas de vidrio. También salió a luz una lista de objetos dedicados, que incluye cuatro tabas, una peonza y un latiguillo.

Encontramos, pues, que los testimonios literarios de la teogonía órfica acerca de la creencia en un niño divino están ilustrados del

modo más notable por la existencia de un culto efectivo que toma al Niño como centro y hace que sus adoradores le traigan como ofrendas el tipo de dones que del modo más natural se supone han de complacerle, es decir, juguetes. Difícilmente podemos suponer que no haya conexión entre ambas cosas, pero es importante considerar si existe alguna evidencia que explique cuál era probablemente esa conexión. Casi todo lo que sabemos del culto tebano de los Cabiros, independientemente de los descubrimientos arqueológicos, está contenido en el pasaje de Pausanias ya mencionado (4. 1. 7). Este pasaje es, por extenso, como sigue: "Métapo era ateniense de raza y fue el fundador de misterios y cultos orgiásticos de toda suerte. (Era, aparte del caso presente, fundador de los mis-

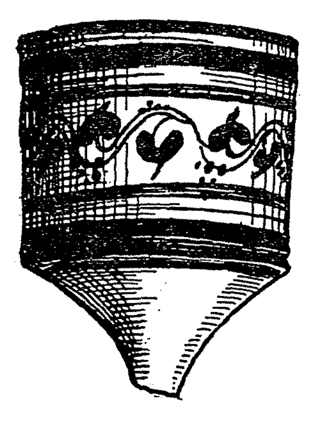


Fig. 13. Peonza de arcilla encontrada en el Kabírion tebano.

terios de los Cabiros para los tebanos.) Erigió además una imagen en el santuario de los Licómidas, con una inscripción que dice..." El objeto de Pausanias es demostrar cierto punto por medio de esta inscripción, y la referencia al culto tebano es simplemente un aparte para ilustrar el carácter de Métapo. La información que da para nuestros fines es, por lo tanto, escasa, pero nos dice que el culto fue fundado por un ateniense. Es también significativo el hecho de que ese personaje estuviera en relación con el culto practicado por los Licómidas, y en verdad, puesto que se lo consideraba persona apta para erigir una imagen con inscripción en el santuario de esa familia, él mismo era probablemente un Licómida. Los Licómidas eran una antigua familia ática que hacía remontar su origen al rey Pandión, y Pausanias dice de ella en otro lugar (9. 30. 12 = *O. F.* 304) que conocían los himnos de Orfeo y los cantaban en sus ceremonias religiosas. Este testimonio literario acerca de la existencia

de un origen ático de los cultos tebanos está corroborado por el carácter de esos descubrimientos, cuyo estilo artístico tiene estrecho parentesco con el tipo ático. Consideraciones arqueológicas señalan también el siglo VI como fecha probable de la introducción del culto, pues los cimientos del templo más antiguo del yacimiento son del siglo VI o V. Por lo tanto, no parece ser uno de los cultos autóctonos de Tebas, ni siquiera uno introducido en algún momento de la edad oscura, como el culto de Dioniso pudo haberlo sido, sino artificialmente implantado en tiempos históricos. (Estamos obligados a valernos de inferencias de este tipo, pues desgraciadamente nada se sabe sobre la fecha de Métapo.) Siendo así, extraemos las siguientes conclusiones. El mito de Dioniso niño y sus juguetes fue presentado en Atenas en el siglo VI, según hemos encontrado razón para suponerlo a partir de la referencia de Pausanias al papel desempeñado por Onomácrito en su composición. Era un mito órfico, en el más cabal sentido: el de haber sido compuesto bajo el nombre de Orfeo por personas que predicaban en su nombre una nueva doctrina religiosa. Este mito y los misterios órficos eran familiares, junto con otras muchas tradiciones místicas, a un ateniense llamado Métapo, que fue el primero en introducir en Beocia el culto de los Cabiros. Un hombre de quien pudo decir Pausanias que era "fundador de misterios y cultos orgiásticos de toda clase" sustentaba probablemente la creencia, bastante fácil para todos los devotos de este tipo de religión, de que los dioses adorados bajo nombres diferentes y en diferentes lugares, pero del mismo modo, eran en realidad solo diferentes manifestaciones de un único dios. No dudaría él en identificar dos de esos dioses o en transferir los mitos de uno al culto del otro. La identificación del Cabiro y Dioniso en Tebas se hizo particularmente fácil por el hecho de que Dioniso y sus misterios ya estaban allí establecidos. Así, ocurre que, introducido desde Ática en época simultánea o posterior a la obra reformadora de los órficos, el culto de los Cabiros adopta un colorido órfico. Hemos dicho antes que el factor certeza tiene menos lugar en este libro que en la mayoría de las obras, pero aquí por lo menos contamos con una reconstrucción razonable que se adecua a los pocos hechos disponibles, y por lo menos hemos evitado decir de un culto —como se ha dicho de muchos— que "muestra influjo órfico" sin asegurarnos de qué entendíamos por esa frase.

Hemos expuesto la teogonía órfica de modo llano y sin comentario. Solo hemos comentado diversos puntos de detalle, uno por vez y separadamente. Pero aún no nos hemos detenido a considerar la teogonía como un todo, su naturaleza, cuánto contiene de pensamiento religioso o filosófico, y de qué clase. Será mejor no intentar un tratamiento pleno de estos puntos aquí, pues tendrán mejor lugar cuando lleguemos a considerar la relación del pensamiento órfico con otras manifestaciones religiosas y filosóficas griegas, asunto que

evidentemente debe ser pospuesto hasta que hayamos completado la descripción del orfismo con los capítulos de su escatología y sus prácticas religiosas.

Hay, empero, ciertos problemas preliminares a los cuales este capítulo debe aportar aclaraciones. Antes de terminarlo, podemos indicarlos brevemente, pues son del tipo hacia el cual debemos adoptar una actitud definida antes de emprender la tarea de comparar las ideas órficas y las demás vigentes en Grecia. Acabamos de referirnos a la pregunta de cuánto contiene la teogonía de pensamiento religioso o filosófico, y de qué clase. La primera de las dos cuestiones es lo que entendemos por un problema preliminar, y corresponde a este capítulo el por lo menos plantear, *more Aristotelico,* el problema y sus condiciones.

Puede sonar a perogrullada decir que toda tentativa de comparar el orfismo con el resto de la religión griega se ve impedida a menos que sepamos previamente cuáles elementos de la religión griega son órficos y cuáles no. Empero, aun un mínimo de lecturas sobre el tema pone a uno en contacto con comparaciones realizadas bajo las limitaciones de ese impedimento, y, si somos francos, hemos de confesar que éste no es fácil de eliminar. La dificultad puede ilustrarse con un caso extremo: la religión de época grecorromana. Se conviene en general en que los neoplatónicos veían en la poesía órfica ideas que les eran propias y en realidad nada tenían que ver con el orfismo. Aun esto, aunque difícilmente podría llamarse una aserción precipitada, requiere el sostén de una descripción más exacta del sentido en que se emplea el término "orfismo". Había aún una religión órfica (un autor cristiano dice que *sacra Dionysi, etiam nunc Orphica nominantur* ['los ritos de Dioniso aún ahora se llaman órficos'] y un mitógrafo de la era cristiana habla de las creencias de los *discipuli Orphei,* Kern, *test.* 99, y *O.F.* 213), y si no hemos de llamar "orfismo" a las creencias de quienes en cierta época se proclamaban seguidores de Orfeo, es difícil ver qué sentido haya de adjudicarse al término. Pero la creencia atribuida a los *discipuli Orphei* es que Baco desmembrado era el alma del mundo. También Jámblico (*de anima,* Kern, *O.F.* pp. 96 y s.) califica de órfica la creencia en una única alma del mundo que se multiplica en los seres vivientes. Era el orfismo de su época, y debemos tomar en cuenta cuándo el orfismo de esa época es el tema de la discusión. A los ojos del estudioso, puede parecer cosa muy diferente de la religión órfica de ochocientos o novecientos años antes, pero, después de todo, las diferencias ciertamente no serían mayores que las que parecerían existir entre el cristianismo de hoy y el de los cristianos primitivos si pudiéramos contemplar con la misma mirada objetiva una religión viviente y una muerta. Puede ser que cuando el mitógrafo habla de los *discipuli Orphei* pensara en los neoplatónicos, cuyas frecuentes referencias a la autoridad de los poemas órfi-

cos bien pudiera llevar a los contemporáneos a creer que merecían tal nombre. No nos cabe ninguna duda de que los neoplatónicos no hubiesen protestado, y poca de que algunos de ellos estuvieran efectivamente iniciados en los misterios órficos.

Éste, empero, según hemos dicho, es un caso extremo y suscita dificultades suplementarias propias, que encontrarán su lugar adecuado en la investigación. El problema principal con que nos enfrentamos es la relación del orfismo con el pensamiento de la era clásica, y la necesaria preparación para ello es indagar qué era el orfismo en su forma originaria. Sobre este punto, las investigaciones del presente capítulo han enseñado una lección que no debemos permitirnos olvidar. Toda argumentación cuya base sea que el orfismo era una forma de religión primitiva está de antemano convicta de falsedad. Los órficos se mostraron verdaderamente geniales en transformar la significación de su material ritual o mitológico (no habrían sido griegos si no), y a veces veían la oportunidad de predicar su religión por medio de símbolos que eran originariamente de lo más crudos y primitivos. Cuando tales símbolos se hicieron órficos, cambiaron; y si estamos interesados en el pensamiento órfico nunca será excesivo el cuidado que pongamos en distinguir entre el carácter preórfico de un mito o de un rito, que puede ser enteramente ajeno al orfismo, y su carácter como parte de la religión órfica. Pocos negarán esta descripción del orfismo ni la exigencia que nos plantea, pero sin embargo la preexistencia de gran parte del material invita a confusiones, y esta invitación no ha sido siempre en modo alguno resistida. Por ejemplo, a ello se debe que un erudito tan agudamente perceptivo como cualquiera de la espiritualidad y el genio transformador de los órficos no haya evitado usar el término "orfismo primitivo", que no puede sino inducir a ideas confusas.

El carácter artificial del orfismo nos ha sido revelado por indicios tanto internos como externos referentes a la teogonía. Escogemos aquel epíteto porque expresa mejor que otro ninguno el contraste entre el cuidadoso pensamiento que evidentemente fue aplicado por los autores órficos a su material mítico y el modo natural y espontáneo en que parecen nacer los mitos de un pueblo; pero ha de entenderse que lo utilizamos sin el sentido peyorativo que hoy en día le está comúnmente asociado. Internamente, ese carácter artificial se ha mostrado en la ingeniosa combinación de mitos, calculada para suscitar una significación que nunca habían contenido en su forma primitiva. Esto se ha impuesto notablemente a nuestra atención en los relatos de la deglución de Fanes y de los sufrimientos de Dioniso, el uno al esclarecernos la noción de un dios creador, y el otro la de la mezcla de un elemento divino en el ser humano. Externamente, el mismo hecho está señalado por la tendencia de los testimonios a concentrarse en el siglo VI como el período probable al cual asignar los comienzos de esta religión, y en

Atenas como el centro más probable de su desarrollo temprano. La Atenas del siglo VI no era una comunidad primitiva, sino una colmena de actividad intelectual, el lugar al que, aun sin evidencia externa, uno habría asignado naturalmente los orígenes de un complicado sistema de la naturaleza del que nos presenta la teogonía órfica. Así, los indicios externos e internos convergen, aun reconociéndose que los testimonios de más peso se centran en lo interno, al menos hasta donde nuestra investigación nos ha llevado hasta ahora. Externamente, poca guía hemos tenido hasta ahora salvo las tradiciones acerca de Onomácrito y la fundación ateniense del culto cabírico en Tebas. Otras pruebas entrarán en consideración en su debido lugar. Tales serán la reaparición de Orfeo en las tradiciones áticas (*infra*, p. 220) y quizá el modo mutuamente inextricable en que se nos presentan orfismo y pitagorismo, considerados por los antiguos como dos aspectos del mismo sistema filosófico-religioso.

En la masa de bibliografía moderna existente sobre el tema, uno vuelve una y otra vez a las expresiones de Otto Gruppe, aliviado e iluminado por el claro pensamiento y la coherente argumentación que en ellas se despliega. Él nos trae la imagen de los autores órficos como gente que tenían una idea filosófica que expresar, pero estaban trabados en su expresión por los mitos preexistentes a los cuales la habían vinculado. En esto reside la respuesta a algunos de los muchos problemas perturbadores que siempre han asediado al estudioso del orfismo, y más aún al estudioso de temas afines que quiere saber "qué es el orfismo" pero no puede dedicarle un período de estudio especializado. ¿Qué es "un mito órfico"? ¿Podemos suponer que mitos tan crudos como los que encontramos en los textos órficos eran entendidos por sus autores en un sentido espiritual? Por supuesto que no, si suponemos que los autores órficos eran ellos mismos los inventores de los mitos. Sí, si suponemos que recogieron el material trasmitido por una edad más primitiva y lo remodelaron para servir a sus propias concepciones, como los hemos visto hacer. ¿Por qué se molestaban en remodelarlo en vez de liberarse de sus trabas? Sobre este punto también hemos dicho ya algo (*supra*, p. 108), y en este resumen prefiero simplemente replicar a la pregunta con otra: ¿por qué la historia de Jonás y la ballena sigue recitándose en las iglesias del ilustrado siglo XX?

Cuando Gruppe argumenta que la teogonía órfica estaba destinada por sus autores a expresar una idea filosófica, está dispuesto también a decir lo que, en su opinión, era esa idea. En esto trataremos de seguirlo, según hemos indicado, en un lugar ulterior de este libro. Pero no cerramos este capítulo sin haber obtenido cierta luz sobre una cuestión que tiene su importancia, considerada como preliminar a ese lugar ulterior: la cuestión de qué fundamentos tenemos para creer a priori que la teogonía órfica contenía efectivamente un pensamiento filosófico.

Apéndice del capítulo IV

1. *El desmembramiento de Dioniso.* (Ver p. 133.)

Hemos dado en el texto el resumen del modo más breve y sencillo posible en beneficio de la claridad. Sobre el tema del desmembramiento de Dioniso niño hay más testimonios que considerar. Ante todo, los presentaremos.

(I) En el Museo Británico hay un vaso ático de figuras rojas que data probablemente de comienzos del siglo IV a. C., en el cual está pintada la escena. (*B. M. Cat. Vases,* 3. 188, nº E. 246; *JHS* 11, 1890, 343 y s.; A. B. Cook, *Zeus,* 1, 654 y s.; véase fig. 14.) En el centro está de pie una figura barbada, en ropas tracias, sosteniendo en el brazo izquierdo el cuerpo desnudo e inánime de un niño. Con la diestra se lleva a la boca un miembro de la criatura que le ha arrancado del cuerpo. A la izquierda está Dioniso, reconocible por la larga cabellera ondulada coronada de pámpanos o de hiedra y por el tirso en la diestra. Extiende la siniestra hacia la figura central. A la derecha un alto tracio barbado, que porta un cayado, huye corriendo, lanzando una mirada por sobre el hombro. La interpretación de los ademanes y las expresiones faciales en los vasos griegos está en gran medida a merced de impresiones subjetivas, pero no podemos dudar que Dioniso, con su mirada y su gesto, expresa consternación y protesta, y que el tracio de la derecha manifiesta alarma y repugnancia. (Tomamos estas notas con el vaso a la vista.)

(II) Las Leneas eran el festival de invierno de Dioniso en Atenas, así llamado por Ληναί = "Ménades". (Hesiquio, ληναί · βάκχαι, y véanse otros testimonios en Cook, *op. cit.* 1, 667, n. 4.) El escoliasta de Aristófanes (Schol. Rav. Ar. ran. 479) dice que la ceremonia incluía el grito de llamada al dios, proferido por el pueblo a instancias de un sacerdote, y sin duda a esto seguía su epifanía. San Clemente de Alejandría (*Protr.* 1. 2. 1 y c., p. 3, 26 y ss. Stählin) llama a los poetas trágicos "leneos" (ληναΐζοντας), y su escoliasta comenta así la palabra: "Un canto rústico, cantado sobre el lagar, el cual incluía el desmembramiento de Dioniso". Sobre las Leneas, véase M. Tierney, "The *Parodos* in Aristophanes' *Frogs*", Proc. R. Irish Acad. 1935. 199 y s.

Para tomar primero el segundo testimonio, si este canto iba acompañado por "una ejecución mímica, un mimo de la pasión", entonces bien puede representar el origen de la tragedia ática, como arguye Cook (*op. cit.* 1. 678; contra la teoría de Cook, véase A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy,* Oxford, 1927, 208 y ss.). La tragedia se representaba en homenaje a Dioniso, y es sorprendente el número de piezas que trataban sobre el desmembramiento de héroes, algunos de ellos estrechamente afines al dios. Cook nota que, aparte de *Las Bacantes* de Eurípides, había piezas de Tespis sobre Penteo y Pelias (este último había sido descuartizado y hervido en una caldera por sus hijas, en la creencia de que así le devolverían la juventud), dos de Esquilo sobre el tema de Penteo, y otras más por Yofón y otros. Podemos añadir las *Bassarides* de Esquilo, que narraban el desmembramiento de Orfeo (*supra,* p. 33).

Más relevante para nuestros fines actuales es el canto "que incluía el desmembramiento de Dioniso", y sobre el cual este claro testimonio es de máximo valor. Ciertamente, debe de haber contenido el germen del *hieròs lógos* órfico sobre el tema, ¿y quién sabe si para el siglo v podría haberse adoptado el *lógos* de Onomácrito mismo para ser cantado en las Leneas por un rapsoda? Esto no es afirmar que todos cuantos tomaban parte en el festival fueran órficos en el sentido pleno. Nadie mejor que los órficos mismos sabían que había muchos que participaban en ritos similares, pero pocos que estaban en plena co-



Fig. 14. El desmembramiento de Dioniso.

munión (πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι; véase *infra*, p. 197). Aquellos que merecían el título órfico de "puros" habían emprendido una vía más exigente y abnegada, pero los dogmas contenidos en la literatura órfica eran conocidos de un círculo más amplio.

La interpretación del vaso es asunto más difícil. En primer lugar, tenemos la seguridad de que confundimos las cosas innecesariamente si suponemos que alguna de las figuras deba representar a los Titanes de la historia órfica. El acuchillamiento y manducación del dios en forma de niño era reliquia del feroz ritual de una época anterior y más oscura, que no había desaparecido de la memoria de un pueblo para el cual el pensamiento de efectuar tal sacrificio hubiese sido repelente. (Para más testimonios de supervivencias del antiguo sacrificio humano, véase, por ejemplo, la sección de *Zeus* sobre homofagia humana, I. 651 y ss., y compárese con el culto de Zeus Liceo, *ib.* 654 y el sacrificio de niños en Ténedos, *ib.* 675.) Sobre el sacrificio humano a Dioniso Omestes antes de la batalla de Salamina, considerado como acción aterradora pero no obstante efectuada, véase Plutarco, *Temistocles* 13, citado en *Zeus,* I, 657, n. 1. Aun en la religión tracia, en época temprana la víctima humana fue sustituida por una animal, y los atenienses se conformaban con cantar un canto que describía el hecho cuya conmemoración se adscribía al ritual, y acaso eso se acompañaba con una ejecución mímica. Empero, no estaba olvidada la forma originaria del rito, y en verdad probablemente ejercía, con todo su horror, una especie de supersticiosa fascinación, como que era después de todo el real procedimiento; y para su representación en esa forma en un vaso no había la misma objeción que hubiese suscitado la comisión del acto mismo. Lo que se representaba era un rito, no un mito. Huelga señalar que no implica incoherencia la presencia del dios en las orgías de sus devotos. Éstos creían firmemente que él estaba allí. Hay, empero, una como sugestión de máscara en la levemente grotesca cabeza de Dioniso, lo cual puede significar que la figura representa a un devoto asumiendo la parte del dios en un drama sagrado.

Si los atenienses habían perdido el gusto por los sacrificios humanos, éstos eran aún más repelentes para los verdaderos órficos, como esperamos mostrar más adelante. Así, pues, si hemos de buscar huellas de influjo órfico en esa pintura (y nada más probable en una escena dionisíaca pintada en Atenas en el siglo IV), nos inclinaríamos a verlo en la actitud de protesta del dios y en el horrorizado alejamiento del segundo tracio. Orfeo enseñaba a los suyos que adoraban a los dioses verdaderos de una manera falsa. Dioniso parece estar diciendo, como Jehová por boca de Amós: "Aunque me ofrezcáis ofrendas ardientes y vuestras ofrendas de carne, no las aceptaré". Para señalar esta moraleja, un órfico pintaría naturalmente el rito en la forma atroz que había sido hacía tiempo abandonada, pero la cual el adorador de Dioniso estaba lógicamente obligado a confesar que consideraba la auténtica forma. Los órficos no negaban el desmembramiento del dios niño, pero inculcaban la lección de que no era ni más ni menos que un crimen abominable.

2. *Core.*

Había dos mitos órficos de Core: la historia de su violación por su padre Zeus y la de su rapto al mundo inferior por Plutón. Solo la primera encaja en la teogonía y la antropogonía, por lo cual la narración de la segunda ha sido hasta ahora dejada a un lado. La primera es un eslabón esencial en el mito de la creación principal y característicamente órfico, y su presencia no necesita justificación. El motivo de una versión órfica del conocido rapto de Core por Plutón no es tan claro. Bien puede haber sido la competencia con Eleusis, en la forma de una tentativa o bien de obtener aceptación en el santuario o bien de capacitar al sistema rival para competir en el mismo terreno con los misterios áticos ya establecidos. Constituye, además, un hecho sorprendente, en virtud de sus evidentes afinidades cretenses y anatolias, que en la religión órfica, hasta donde alcanzamos a ver, ningún lugar importante se acuerde a la diosa Madre

o Virgen, a ninguna figura correspondiente en naturaleza a la "Ártemis" efesia o a Cibeles. La adopción de la historia de Deméter y Core puede deberse en parte a la conciencia de esta falta en el ciclo mítico sobre el cual se fundaba el cuerpo principal de la doctrina. Veremos en un momento que las modificaciones introducidas por los órficos en la narración homérica consisten principalmente en importaciones del culto anatolio.

Core, cuyo nombre significa simplemente la "Doncella", se identifica en todas las tradiciones conocidas con Perséfone, la hija de Deméter y Zeus. Siendo hija de la tierra fructífera, o de la diosa del grano, tenía probablemente doble función en la imaginación popular: como reina de los muertos y como diosa de la fertilidad. Esto facilitaría más el surgimiento del doble juego de leyendas a que hemos de referirnos. Según la narración más común, sobre la cual se fundaban los ritos eleusinos, fue raptada por Hades (Plutón) para ser su esposa entre los muertos. En la teogonía órfica, es violada por su propio padre Zeus, de donde se hace madre de Dioniso. La unión contradice la tradición griega usual, y por lo tanto parece ser una versión característicamente órfica, pues se ajusta a la totalidad de la curiosa historia del crimen de los Titanes y al nacimiento y la consecuente doble naturaleza del género humano. La versión órfica del rapto de Core por Plutón, que difiere de la eleusina en ciertos detalles significativos, parece al mismo tiempo formar un mito separado, dentro del ciclo órfico, del de su unión con Zeus y las consecuencias de ella. La tradición corrobora nuestra conjetura de que no se trataba de una parte de la teogonía, sino de un poema diferente. No es forzoso que entre ambos existiera una rígida conexión intelectual, pues aun en sus formas originales no es necesario suponerlos obra de un mismo autor ni siquiera de autores pertenecientes a una misma comunidad. La tendencia órfica al sincretismo místico facilitaba su coexistencia. Hades y Dioniso eran lo mismo, y ¿era Zeus, después de todo, muy diferente? Un himno órfico (aunque reconocidamente de época posterior) describe a las Euménides como "las puras hijas de Zeus Ctonio y de la hermosa doncella Perséfone" (*O. H.* 70. 2 y s.). El padre de ellas, ¿era Zeus o Plutón?

Todo esto resultaba enigmático para los neoplatónicos, que aborrecían dejar nada inexplicado y gastaron en ello algo de lo mejor de su jerga. Así, dice Proclo (*Theol. Plat.* 6, 11, p. 370 = *O.F.* 198): "El orden de Core es doble, estando manifestado el primero en la esfera supramundana, donde, según oímos, está ella unida a Zeus, y junto con él da nacimiento al creador único del mundo dividido (o sea, Dioniso); el segundo dentro del mundo, y ésta es la Core que se dice fue raptada por Plutón". También (*O.F.* 195): "Por lo tanto, el teólogo dice que los dos dioses extremos (es decir, Zeus, dios del mundo superior, y Plutón, del infierno) crean con Core las primeras cosas y las últimas, pero el dios del medio (o sea, Poseidón, dios del mar), sin ella... Por esta razón dicen que Core es, ya violada por Zeus, ya raptada por Plutón". En otro momento, lo que le parece más curioso es el contraste entre lo eleusino y lo órfico (*O.F.* 195): "Pues en verdad la palabra de los teólogos que nos han trasmitido los sagrados misterios de Eleusis dice que Core vive en primer lugar arriba, donde está en casa de su madre, que su madre le dispuso en un sitio remoto alejado del mundo, y en segundo lugar abajo, donde ella reina con Plutón sobre los del mundo subterráneo". Hasta aquí tenemos simplemente el mito eleusino, según el cual Core permanece la mitad del año sobre la tierra, con su madre, y la otra mitad con Plutón, abajo. "Por eso, cabría preguntarse cómo Core puede ser la consorte a la vez de Zeus y de Plutón, de los cuales, según los mitos, uno violó a la diosa y el otro la raptó".

La prueba de que la historia órfica de la violación es originariamente una obra ática del siglo VI a. C. ha sido elaborada por L. Malten, junto con un análisis de los testimonios, para ver en qué puntos muestran diferencias con la versión homérica. Su artículo ("Altorphische Demetersage", *Arch. Rel.-wiss.* 1909, 417 y ss.) es convincente y ha hallado general aceptación. La prueba, por lo tanto, no necesita ser expuesta aquí, pero pueden mencionarse uno

o dos puntos de especial interés. Un largo papiro descubierto unos treinta años atrás (*O. F.* 49) está lo bastante bien preservado para mostrar que se trata de una versión o paráfrasis de la violación de Core, atribuida por el escritor a Orfeo, y para dar alguna idea de su contenido. Éstos se corresponden con la versión órfica que trae San Clemente de Alejandría (*O.F.* 50, 52), y hacen remontar la historia al siglo I a. C. Utilizando el testimonio del papiro, Malten muestra que el coro de la *Helena* de Eurípides (130 y ss.) tiene como fuente la versión órfica. La misma versión está pictóricamente representada en el altar de Jacinto en Amiclas, que los arqueólogos datan a fines del siglo VI. Éstos son los puntos clave, pero están corroborados por una multitud de testimonios menores y por la prueba general de la actividad de los autores órficos en Atenas en el siglo VI, gran parte de la cual ha encontrado ya lugar en este libro.

Las diferencias importantes entre el relato órfico y el del Himno homérico a Deméter son las siguientes. En la versión homérica, Deméter, durante sus peregrinaciones, es enterada por el Sol de la verdad sobre el rapto. Cuando llega a Eleusis, la hospedan Céleo, rey del lugar, y su esposa Metanira, cuya hija Yambe, con sus gracias jocosas, hace a la diosa olvidar hasta tal punto su dolor que acepta reconfortarse bebiendo el κυκεών. El hijo del rey y de la reina, a quien crió Deméter, era Demofón. En la versión órfica, la escena del rapto era Eleusis. Deméter, en busca de su hija, es hospedada por un hombre pobre, Disaules ("mal-alojado") y su esposa Baubo en su humilde cabaña, y los hijos de éstos, Triptólemo y Eubúleo, la enteran del rapto, que ellos mismos han presenciado mientras guardaban el rebaño. Clemente añade a éstos Eumolpo, el fundador de los misterios eleusinos, que por lo tanto, en algún momento que no podemos determinar, fue incorporado de ese modo al relato órfico. La hazaña de hacer a la diosa sonreír y beber el κυκεών pertenece aquí a Baubo, y la forma de diversión que inventa con ese fin es obscena. Es probable que Eubúleo sea una adición tardía, pero Triptólemo bien puede pertenecer a la versión original del siglo VI (Malten, pp. 440 y ss.; sobre Eubúleo, cf. *infra,* p. 180 y s.). Malten nota como característica la diferencia de tono religioso entre Céleo el rey y Disaules el pobre. Sobre el contenido del presente párrafo, cf. M. P. Nilsson, "Die Eleusinischen Gottheiten" (*Arch. Rel.-wiss.* 1935, 79 y ss., especialmente p. 88). [En la primera edición del libro, la segunda oración de este párrafo decía: "En la versión homérica, Perséfone fue raptada en Sicilia". En las notas adicionales de la segunda edición, corrige el autor: "Es falso, y un lamentable lapso, decir que la escena del rapto de Perséfone ya es Sicilia en el Himno homérico a Deméter. (Cf. E. A. Freeman, *Hist. of Sicily,* vol. I, 1891, pp. 175 y s.)" (*N. del T.*)].

Baubo es una figura interesante. Tiene todas las características de una criatura de la primitiva imaginación popular, una especie de duende, y en tiempos posteriores quedó naturalmente asociada a la temida Hécate (*Hymn. Mag.*, Abel, *Orphica,* p. 289; cf. *O.F.* 53). Dieterich ha mostrado más allá de toda duda que su nombre significaba originariamente "lo que ella mostró (a Deméter)", o sea la contraparte femenina de un emblema fálico. Una inscripción de Paros muestra que tenía allí un culto junto con Deméter, Core y Zeus Eubúleo, y Malten supone que de allí los órficos la tomaron. Gruppe dice, más razonablemente, que fue a la inversa. (La versión órfica del rapto parece haber tenido más amplio influjo que los demás textos órficos, sin duda a causa de su tentativa de ganarse a Eleusis, lo cual alcanzó éxito al menos parcial, en la medida en que su mitología tuvo algún efecto sobre la eleusina; cf. Malten, p. 441.) Concedido esto, cobra importancia otro testimonio que ha sido casi universalmente ignorado por los investigadores de Baubo (Kern, en efecto, comienza su artículo *Baubo* en Pauly-Wissowa con estas palabras: *"Der Kult der B. begegnet uns allein auf der Insel Paros"* [El culto de B. se nos presenta solamente en la isla de Paros"].) Se la menciona en una inscripción de Galacia (*CIG* 4142), en la forma *Babó.* (*Baboî,* dativo, es la forma usada en la inscripción paria.) No dependemos de esta única prueba. Está también la inscripción

que luego mencionaremos (II. iii), y Asclepíades de Trágilo (siglo IV a. C.) decía que Baubo y Disaules eran los padres de Mise, conocida como figura de un culto anatolio así como en la tradición órfica. Véase, por ejemplo, Dieterich en *Philologus,* 52, 1 y ss., Kern en *Genethl. für Robert,* Halle, 1910, *Nachtr.,* y especialmente Gruppe, *Gr. Myth. u. Rel.* 1437, n. 2. Este último considera probable que Baubo, Mise y Disaules tuvieran todos origen en la religión frigia, pero nadie más parece haber tomado nota de la sugerencia, ni de *CIG* 4142, que Gruppe menciona precisamente en el curso de una larga nota (*ib.* 1542, n. 1). Está también la tablilla de oro de Turios (*O.F.* 47), utilizada por Malten como parte de la prueba para su reconstrucción de la versión órfica del rapto, que trae a Deméter y Core directa y netamente al círculo de Cibeles. En el examen de la teogonía nos encontramos más de una vez obligados a mirar hacia Anatolia por el origen de los mitos órficos. La exactitud de esta orientación está seguramente corroborada por las pruebas que aquí presentamos.

Nota. Los testimonios antiguos acerca de Baubo pueden catalogarse, *grosso modo,* como sigue:

I. *Literarios*

(i) Miguel Pselo, *O.F.* 53.
(ii) Himno Mágico a Hécate, Abel, *Orphica,* p. 289, v. 2.
(iii) Hesiquio, *s. v. Baubo.*
(iv) San Clemente de Alejandría, *O.F.* 50, 52.
(v) *Pap. Berol.* 44 = *O.F.* 49, v. 81.
(vi) Asclepíades de Trágilo *ap.* Harpocración, *s.v. Dysaules.*
Para la etimología:
(vii) Herondas, 6. 19.
(viii) Empédocles *ap.* Hesiquio, *s.v. Baubo.* Véase también Dieterich en *Philol.* 52, 3 y s. = *Kl. Schr.* 127.

II. *Epigráficos*

(i) Inscripción de Paros, siglo I a. C. *IG* 12. 5. 227 = Bechtel, *Gr. Dial. Inschr.* 3. 2. 590 y s., nº 5441, texto también en Cook, *Zeus,* 1, 669, n. 2.

(ii) Inscripción de Galacia, época romana imperial. *CIG* 4142, mencionada por Gruppe, *Gr. Myth. u. Rel.* 1542, n. 1.

(iii) Kern, *Insch. v. Magnesia,* 215 *b*; W. Quandt, *De Baccho in Asia Min. culto,* Halle, 1913, 162 y s. Habiendo sido milagrosamente descubierta en Magnesia del Meandro una imagen de Dioniso, la ciudad consultó a Delfos y se ordenó fundar un culto. Tres Ménades se trajeron de Tebas, una de las cuales tenía por nombre Baubo. La fecha del oráculo se pone en el siglo III o II a. C. Puesto que no puede caber duda de que la Ménade recibió ese nombre por el de la diosa o la δαίμων, esto nos muestra a Baubo en tierra anatolia y en fecha anterior a la inscripción de Paros.

III. *Artísticos*

(i) Una estatuilla de Priene (Wiegand y Schrader, *Priene,* p. 161) fue identificada como de Baubo por Diels, *Poet. philos. fragg.* sobre Empédocles, fr. 153.

(ii) Una terracota de Italia está considerada por Cook como imagen de Baubo (*Zeus,* 2, 131 y s., fig. 79), aunque Kern en Pauly-Wiss., niega la atribución.

Bibliografía sobre opiniones modernas da Cook en *Zeus,* 2, 131, n. 5. A esta amplia lista solo agregaremos Rohde, *Psyche* (trad. ing.), 591, y Kern en *Hermes,* 1890, p. 8, quien compara los rasgos de Baubo con algunas de las pinturas de vasos del Cabirio tebano (*supra,* pp. 125 y ss.), señalando que la caricatura es un elemento de la literatura y los monumentos órficos. R. M. Dawkins, en *Journ. Hell. Stud.* 26 (1906) nota que el nombre ha persistido hasta nuestros días. En una farsa carnavalesca o pieza ritual de Tracia moderna, Babo ("palabra de uso local general con el significado de «anciana»") es el nombre de la vieja que lleva a un niño en una cuna en forma de cesta, todavía

llamada *likno*. Para más bibliografía moderna sobre el tema, véase también Nilsson, *Gesch. Gr. Rel.* I, 1941, 110, n. 4.

3. Agregamos una versión de los fragmentos métricos atribuidos por Kern a la Teogonía Rapsódica, numerados como en *Orphicorum Fragmenta*. En cada caso, sigue al número la autoridad en cuyos escritos se encuentra la cita.

61. Aristócrito el Maniqueo. (El poeta habla a Museo.) "Estas cosas guarda en tu mente, hijo querido, y en tu corazón, conociendo bien todas las cosas de antaño, aun desde Fanes."

62. Malalás. "Señor, hijo de Leto, el que envía lejos sus dardos, poderoso Febo, omnividente, tú que riges sobre mortales e inmortales, Helio, nacido en lo alto sobre alas de oro, ésta es ahora la duodécima voz de aquellas que oigo de ti. Tú eras quien lo dijo, y a ti mismo, que envías lejos tus dardos, haré yo mi testigo."

63. *Etymogicum Magnum*. "A éstos dicen Gigantes por nombre entre los dioses bienaventurados, porque nacieron de Tierra (*Gé*) y de la sangre de Cielo (*Ouranós*)."

(Estos fragmentos están puestos por Kern al comienzo porque en ellos o en su contexto se indica el número del *hieròs lògos* del cual se han tomado, "*ne quis me reliquias ordine genuino disponere ausum esse opinetur*" ["no sea que alguien crea que me he atrevido a disponer las reliquias en un orden (supuestamente) genuino"].)

66. Proclo. "De este Crono, el sin vejez, cuyos designios nunca perecen, nació Éter y un gran abismo hiante de este y el otro lado: y no había límite para él, ni fondo ni fundamento."

67. Proclo. (Todas las cosas estaban confundidas) "a través de la tiniebla nebulosa".

70. Damascio. "Entonces el gran Crono formó en el divino Éter un huevo de plata."

71. Proclo. (*a*) "Y se movía sin cesar en un vasto círculo."

(*b*) "Y comenzó a moverse en un círculo maravilloso."

72. Proclo. "Y al nacimiento de Fanes el abismo nebuloso debajo y el éter sin viento desgarráronse."

73-74. Lactancio. "El Protógono, Faetón, hijo del alto Éter."

Proclo cita este hemistiquio con la variante "bello" por "alto".

75. *Etym. Magn.* "A quien llaman Fanes... porque fue el primero que apareció en el Éter."

76. Hermias. (Sobre Fanes.) "Con cuatro ojos mirando de este lado y del otro."

78. Hermias. (Sobre Fanes.) "Con áureas alas moviéndose de este lado y del otro."

79. Proclo (Sobre Fanes.) "Profiriendo la voz de un toro y de un león resplandeciente."

81. Proclo. "Hembra y Padre el poderoso dios Ericepeo."

82. (*a*) Proclo. Olimpiodoro. "Amando en su corazón al veloz y ciego Eros."

(*b*) Proclo. (Sobre Fanes.) "La clave de la Inteligencia."

83. Proclo. (Sobre Eros-Metis.) "Un gran δαίμων siempre siguiéndoles los pasos."

85. Proclo. "Un tremendo δαίμων, Metis, que porta la venerada simiente de los dioses, a quien los bienaventurados del elevado Olimpo acostumbraban llamar Fanes, el Protógono."

86. Hermias y otros. "El Protógono a nadie vio con sus ojos, sino solo a la sagrada Noche. Pero todos los demás maravilláronse cuando surgió a sus miradas la inesperada luz en el Éter; tal resplandecía el cuerpo del inmortal Fanes."

89. Lactancio. (Sobre Fanes.) "Construyó para los Inmortales una morada imperecedera."

91. Proclo. "Y proyectó otro mundo, inmenso, al cual los Inmortales llaman Selene y los habitantes de la Tierra, Mene (*ambos nombres significan "Luna"*), un mundo que tiene muchas montañas, muchas ciudades, muchas mansiones."

92. Proclo. (Sobre la Luna.) "Para que pueda girar en un mes tanto como el Sol en un año."

94. Proclo. "Destinó a los mortales una sede que habitaran aparte de los Inmortales, donde el curso del Sol en el medio vuelve sobre sí mismo, ni demasiado frío por sobre las cabezas ni ardientemente cálido, sino un término medio entre ambas cosas."

(Cf. Virgilio, *Geórg.* 1, 237-9.)

95. Proclo. "Y las venerables obras de la naturaleza son constante e ilimitada eternidad."

96. Proclo. (Sobre Fanes.) "Y él le hizo (*al Sol*) guardián y le otorgó señorío sobre todo."

97. Proclo. "Estas cosas hizo el Padre en la nebulosa oscuridad de la caverna."

98. Proclo. (Sobre Fanes.) "Él mismo robó a su hija la flor de su virginidad."

101. Proclo. (Sobre Fanes.) "Su espléndido cetro puso él en manos de la diosa Noche, para que tuviera el honor del poder real."

102. Alejandro de Afrodisias. (Sobre Noche.) "Sosteniendo en las manos el noble cetro de Ericepeo."

103. Hermias. "Él le concedió (*a Noche*) tener el don de profecía infaliblemente verdadera."

105. Hermias. (*a*) "La bella Ide y su hermana Adrastea."

(*b*) "Dio (*¿él?, ¿ella?*) en las manos a Adrastea címbalos de bronce."

106. Proclo. "Aya de los dioses es la ambrosía Noche."

108. Siriano. "Él tomó y dividió entre dioses y mortales el universo entonces existente, sobre el cual reinó primero el famoso Ericepeo."

109. Hermias. (Sobre Noche, aunque el verso 2 está citado en otro lugar como si se refiriera a Fanes.) "Ella a su vez dio nacimiento a Gea y al ancho Urano; y sacó a luz a aquellos que eran invisibles, y de qué raza eran."

111. Alejandro de Afrodisias. (Sobre Urano.) "Quien primero tuvo poder sobre los dioses, después de su madre Noche."

114. Proclo. (Tierra dio a luz) "siete bellas hijas... y siete regios hijos... hijas... a Temis y a la amable Tetis y Mnemosine de profunda cabellera y a la feliz Tea [*Theia*], y a Díone ella parió, de extremada belleza, y a Febe y Rea, la madre de Zeus el rey. (Sus hijos eran en igual número), Ceo [*Koîos*] y Crío [*Kriós*] y el poderoso Forcis y Crono y Océano e Hiperión y Jápeto."

115. Eustacio. "Y el círculo del infatigable Océano de bello fluir, que va dando vueltas y envuelve a la tierra con sus arremolinadas corrientes."

119. Proclo. "Titanes de malvados designios, de arrogantes corazones."

120. Proclo. (Los Titanes fueron derrotados por los Olímpicos.) "Pues, poderosos como eran, se habían levantado contra un enemigo más potente, a causa de su insolencia fatal y temerario orgullo."

121. Proclo. (Sobre Urano.) "Con sus inexorables corazones y prepotente espíritu, los arrojó él al Tártaro, en lo hondo de la tierra."

127. Proclo. "Los genitales (*de Urano*) cayeron en el mar, y en torno de ellos, mientras flotaban, se arremolinaba la blanca espuma. Luego, en el ciclo de las estaciones, el Año produjo (*así Kern,* «en el ciclo de las estaciones del año, produjeron...», *Platt; cf. fr. 183*) una tierna doncella, y los espíritus de Rivalidad y Engaño-seductor la tomaron juntos en sus brazos tan pronto hubo nacido."

129. Proclo. "Pero por sobre todos los demás a Crono más cuidaba y quería Noche."

135. Proclo. "En ese tiempo Océano se mantenía en sus moradas, deba-

tiendo consigo mismo de qué lado se inclinaría su designio: si mutilaría el poder de su padre y le infligiría algún daño, conspirando con Crono y sus otros hermanos que habían obedecido el mandato de su madre, o si les abandonaría y permanecería dentro en paz. Largamente meditó, luego permaneció sentado en sus moradas, porque estaba encolerizado con su madre y más aún *con sus hermanos.*"

142. Proclo. "Bajo Zeus hijo de Crono («Por Zeus hijo de Crono», *Lobeck*) tener vida inmortal, con clara mejilla... húmedos rizos fragantes, no tocados por el blanco brote de débil... sino densa barba lujuriante." (Para diversas restauraciones, véase Kern. Cualquiera fuere el sentido de las primeras palabras, el pasaje en el cual Proclo introduce la cita muestra que ésta se refiere a la suerte feliz de los hombres en el pasado bajo el reino de Crono.)

144. Proclo. "Hasta que Rea diera un hijo a Crono, en amor."

145. Proclo. "Anteriormente ella era Rea, pero cuando llegó a ser madre de Zeus se convirtió en Deméter."

148. Proclo. "Entonces Crono, después, cuando hubo comido el alimento que se le había dado engañosamente, se tendió y roncó fuertemente."

149. Clem. Alej. "Se tendió con su robusto cuello vuelto a un costado, y el sueño que todo lo vence lo dominó."

152. Proclo. (Sobre Adrastea.) "Cogiendo los címbalos de bronce y el tímpano de piel de cabra (?)."

154. Porfirio. (Noche habla a Zeus.) "Cuando quiera le veas bajo las encinas de alto follaje, embriagado con la obra de las zumbantes abejas, entonces átalo (*a Crono*)."

155. Proclo. (Zeus a Crono.) "Establece nuestra raza, ilustre δαίμων".

157. Proclo. (La longitud del cetro de Zeus.) "De veinte y cuatro medidas."

158. Proclo. "Y Justicia, que trae la retribución, le atendía (*a Zeus*), aportando a todos socorro."

164. Proclo. (Habla Zeus.) "Madre, la más alta de las deidades, Noche inmortal, ¿cómo he de establecer mi orgulloso dominio sobre los Inmortales?"

165. Proclo y otros. (Zeus habla con Noche.) "¿Cómo puedo hacer que todas las cosas sean una y sin embargo separadas unas de otras? —Rodea todas las cosas con el inefable Éter, y en el medio de ello pon el cielo, y en el medio la tierra ilimitada, en el medio el mar, y en el medio todas las constelaciones de que está el cielo coronado."

166. Proclo. (Noche a Zeus.) "Pero cuando tiendas un fuerte vínculo en *torno de todas las cosas, ajustando una áurea cadena procedente del Éter.*"

167. Proclo. "Así, pues, devorando el poder de Ericepeo, el Protógono, retuvo él el cuerpo de todas las cosas en lo hueco de su vientre; y mezcló en sus propios miembros el poder y la fuerza del dios. Por lo tanto, junto con él todas las cosas en Zeus fueron nuevamente creadas, la resplandeciente altura del ancho Éter y el cielo, la sede del no cultivado mar y la noble tierra, el gran Océano y las más bajas profundidades subterráneas, y los ríos y el mar ilimitado y todo el resto, todos los inmortales y los bienaventurados dioses y diosas, todo lo que entonces era y todo cuanto iría a suceder, todo estaba allí, mezclado como corrientes en el vientre de Zeus."

168. Porfirio y otros. "Himno a Zeus, que comienza: Zeus fue primero, Zeus el del brillante relámpago último. Zeus es cabeza, Zeus medio, y de Zeus todas las cosas tienen su ser. Zeus se hizo macho, Zeus fue doncella inmortal. Zeus es fundamento de la tierra y del estrellado cielo. Zeus es rey y Zeus mismo primer Padre de todo."

Omitimos aquí el resto (son en total 32 versos), que puede considerarse como una elaboración pormenorizada de la noción panteísta del fr. 167.

170. Proclo. (Sobre Fanes fueron desde el principio) "el gran Bromio y Zeus omnividente".

174. Proclo. (Atena.) "Resplandeciente de armas, una gloria de bronce a la mirada."

175. Proclo. (Atena.) "Se la llama con el noble nombre de 'Αρετή".

176. Proclo. (Atena.) "Para que pudiera ser para él (*Zeus*) la realizadora de grandes hazañas."

177. Proclo. (Atena.) "Porque fue hecha temida realizadora de la voluntad del hijo de Crono."

178. Proclo. (Atena.) "Porque es la mejor de todas las diosas inmortales en usar el telar y proyectar los trabajos de hilado."

179. Proclo. (Los Cíclopes.) "Que hicieron el trueno para Zeus, y fabricaron el rayo, los primeros artífices, y enseñaron a Hefesto y Atena todos los hábiles trabajos que contiene el cielo."

183. Proclo (que lo presenta como la descripción del nacimiento de la *segunda* Afrodita; cf. fr. 127). "...y el mar recibió la simiente del gran Zeus. Así, cuando el año completó su curso cíclico, en la estación de bellas plantas florecientes él engendró a la suscitadora de la risa, Afrodita, nacida de la espuma."

187. Proclo. (Sobre Ártemis.) "Soltera y sin experiencia en parto, ella decide su resultado [*el de los partos*]."

188. Proclo. (Los órficos llaman Hécate a Ártemis.) "Ella, pues, la divina Hécate, hija de Leto la de bellas trenzas, dejando allí el cuerpo del niño partió hacia el Olimpo."

189. Proclo. (Sobre Deméter.) "Ella estableció los servidores y los cortejos de auxiliares y acompañantes; ella estableció la ambrosía y la fragancia (?ἀρδμόν *en Kern; conjeturamos* ὀδμήν) del rojo néctar; ella estableció las espléndidas obras de las zumbantes abejas."

193. Tzetzes. "Usando el telar, trabajo inconcluso, florido."

194. Proclo. (Deméter habla a Core.) "Pero subiendo al fértil lecho de Apolo, tendrás espléndidos hijos, con semblante de llameante fuego."

197. Proclo. (Core da a luz) "nueve hijas de ojos grises, que producen flores."

199. Proclo. (Sobre Dioniso.) "Y fue llamado dulce hijo de Zeus."

200. Proclo. (Nombres de la Luna.) "Plutona y Eufrósina y poderosa Bendis."

207. Proclo. (Zeus hace rey a Dioniso) "aunque era jovencito, apenas un goloso infante."

208. Proclo. (Habla Zeus.) "Prestad oído, oh dioses; a éste he hecho vuestro rey."

210. Proclo. (*a*) "Solo el corazón, sede de la inteligencia, dejaron."

(*b*) "Siete partes del niño en total se dividieron entre ellos."

215. Proclo. "Pero Atlas sostuvo el ancho cielo bajo el peso de la ardua necesidad, en los confines de la tierra."

216. Proclo. (Dioniso a menudo es denominado "Vino" por los *theológoi* a causa de sus dones.)

(*a*) "En vez de un Vino pusieron tres en su lugar."

(*b*) "Recoged en orden todos los miembros de Vino y traedlos a mí."

(*c*) "Celosa como estaba de Vino, el hijo de Zeus."

218. Proclo. "Zeus, pues, el padre, regía todas las cosas, pero Baco rigió después de él."

219. Clem. Alej. (Se dice que los frigios llamaban *bedü* al agua.) "Y gotea *bedü* de las Ninfas, salpicando agua." (No sabemos por qué Kern atribuye esto a las Rapsodias.)

222. Proclo. "Y todos los que viven con pureza bajo los rayos del sol tan pronto como mueren tienen un camino llano en un bello prado junto al Aqueronte que fluye en lo profundo, pero quienes han hecho el mal bajo los rayos del sol, los insolentes, son conducidos bajo el Cocito a los helados horrores del Tártaro."

223. Proclo. (La suerte de las almas de los animales es diferente de la de las nuestras.) "Las almas de las bestias y de los pájaros alados, cuando se

han ido volando y la sagrada vida abandona a la criatura, ninguna de ellas es conducida a la morada de Hades, sino que cada una aletea inútilmente donde está, hasta que alguna otra criatura la arrebata al mezclarse con las ráfagas del viento. Pero cuando es un hombre el que abandona la luz del sol, entonces las almas inmortales son conducidas por Hermes Cilenio a la vasta parte oculta de la Tierra."

224. Proclo y (versos 1-2) Olimpiodoro. (Las almas entran por vez en cuerpos diferentes.) (*a*) "Padres e hijos en las moradas son lo mismo, y pulcras amas de casa y madres e hijas: todos salen unos de los otros en las generaciones sucesivas."

(*b*) "...pues el alma de los hombres en los círculos del tiempo va por turno entre animales, ahora éste, ahora aquél. Una vez un caballo, después se convierte en... de nuevo una oveja, luego un pájaro, una visión de espanto, de nuevo la forma de un perro de profundo ladrido, y la raza de las frías serpientes que se arrastra sobre la tierra brillante."

225. Plutarco. "Una criatura tan longeva como la joven palmera de cima plumosa."

226. Clem. Alej. (La primera línea está corrupta, pero el sentido ha de haber sido el que le damos; véanse conjeturas en Kern.)

"El agua es muerte para el alma, y el alma para el agua. Del agua viene la tierra y de la tierra el agua de nuevo, y de allí el alma, dejando la vastedad del Éter."

(*Versus Orphicos ad Heracliti exemplum fictos esse apparet* ['parece que los versos órficos están compuestos sobre el modelo de Heráclito']. Kern.)

227. Clem. Alej. (Corrupta la primera línea por lo menos.) "De todas las hierbas que brotan y con las cuales tienen que ocuparse los mortales en la tierra, ninguna tiene un destino inmutable impuesto sobre ella, pero todas deben andar el círculo completo, y no es legítimo detenerse en parte alguna, sino que cada rama se atiene a una justa participación en el curso, tal como lo empezó." (La referencia es al empleo de ramas jóvenes sostenidas por los adoradores de los dioses. San Clemente dice que significan la muerte y el nacimiento y la rueda de la existencia en general, según Orfeo, y cita como paralelo el uso de ruedas en el culto egipcio; cf. *infra*, p. 210.)

228. Vetio Valente. (*a*) "El alma del hombre se origina del éter."

(*b*) "Al inspirar el aire acumulamos en nosotros alma divina."

(*c*) "El alma es inmortal y sin vejez, y procede de Zeus."

(*d*) "El alma de todos es inmortal, pero los cuerpos son mortales."

229, 230. Proclo y Simplicio. "Abandonar el círculo y hallar alivio del mal."

232. Olimpiodoro. "Los hombres realizarán hecatombes enteras en todas las estaciones del año y cumplirán los ritos místicos, anhelando liberarse de su culpable ascendencia. Entonces tú, pues tienes poder en estas cosas, liberarás a quien quieras del afligente dolor y del infinito aguijón de las pasiones."

(La línea 3 debe traducirse así y no, como Farnell y otros: "para liberar a sus antepasados culpables", con referencia a las doctrinas del purgatorio y de las plegarias por los muertos. Kern está acorde con la traducción aquí dada, *Orpheus*, 1920, p. 46.)

233. Malalás y Kedrenós. "Bestias y aves y pecadoras tribus de mortales, lastres para la tierra, imágenes fingidas, ignorantes de todo, sin inteligencia para percibir la cercanía del mal ni para evitar de lejos el desastre, ni hábiles cuando el bien está a mano para arrepentirse y hacerlo suyo, sino vanos y necios e impróvidos."

234. Clem. Alej. "Pues no hay peor ni más terrible cosa que una mujer."

235. Olimpiodoro. "Muchos son los portadores de vara, pero pocos los Bacos."



ORFEO EN BRETAÑA. Mosaico romano de la isla de Wight.



LÁMINA 1. Orfeo. De una pintura mural de Pompeya.

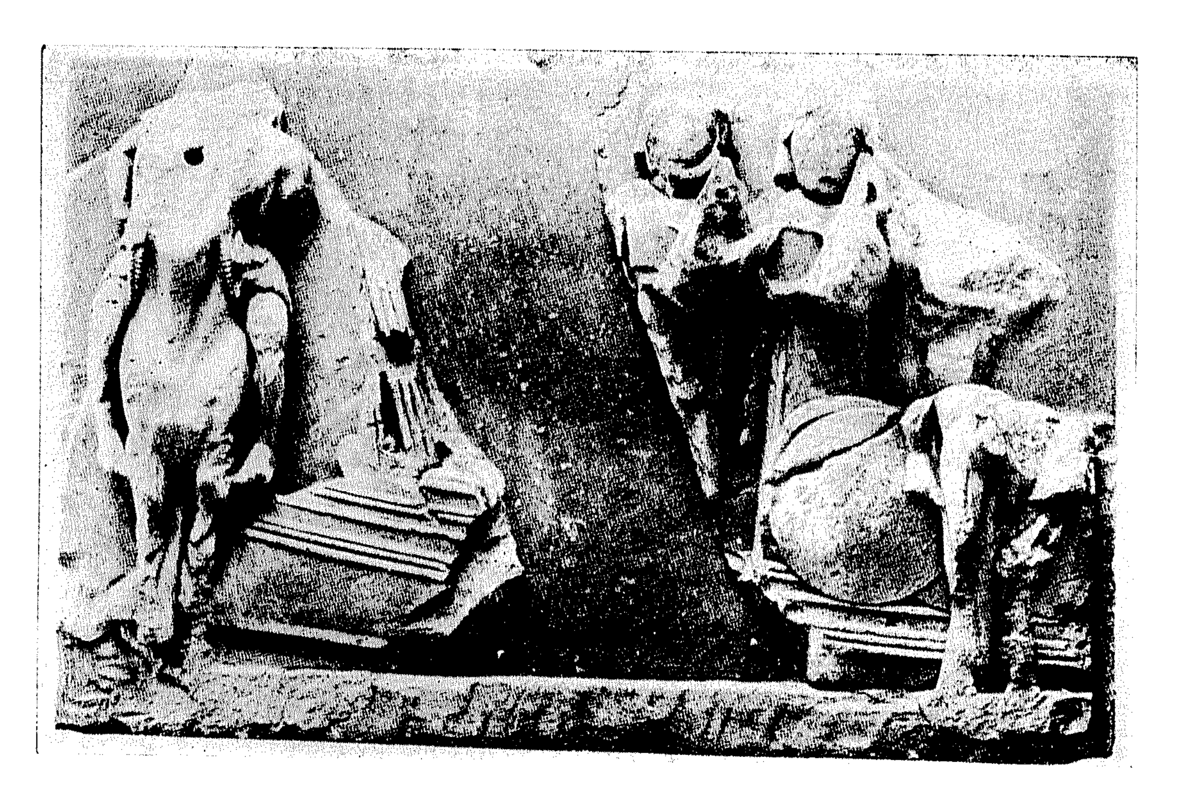


LÁMINA 2. Orfeo con los Argonautas (inscripción: ORΦAΣ). Relieve de Delfos, siglo VI.



LÁMINA 3. Orfeo, Eurídice y Hermes. Copia de un relieve de *ca.* 400 a. C.



LÁMINA 4. La muerte de Orfeo. De un vaso de figuras rojas (Boston).



LÁMINA 5. Hidria de figuras rojas. Otago Museum, Dunedin.

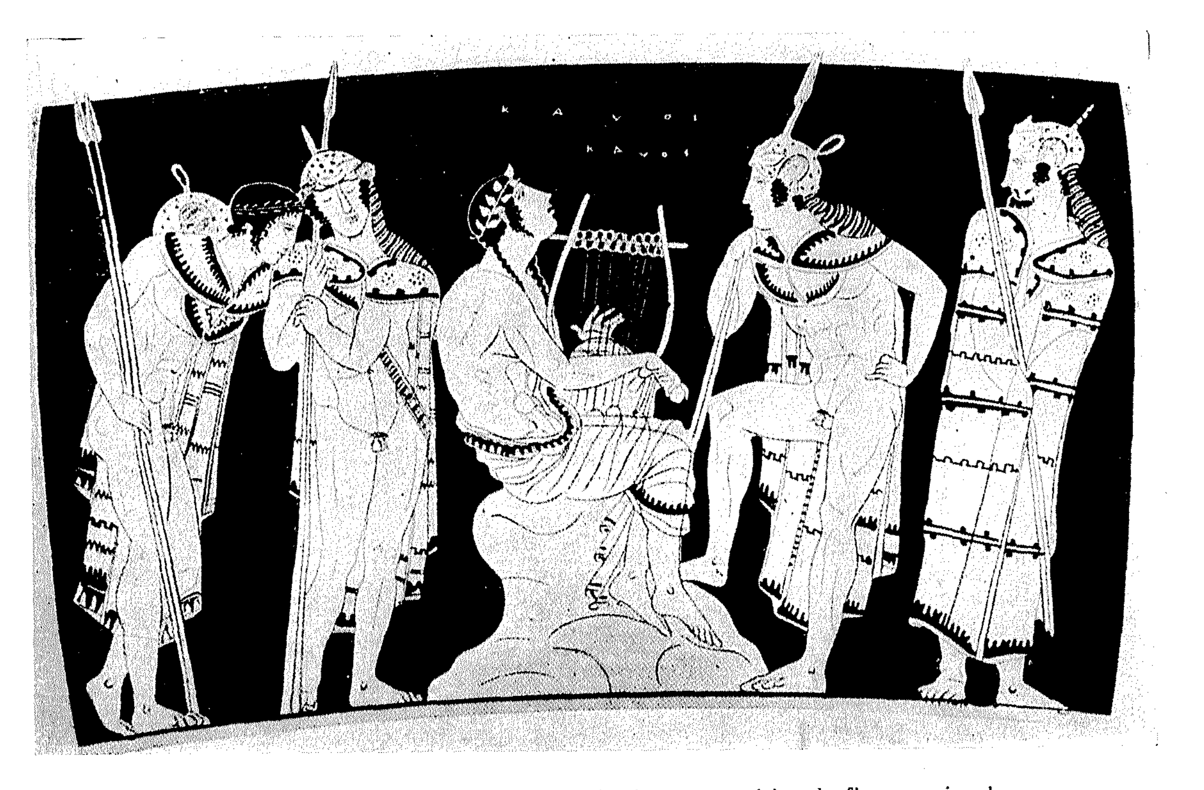


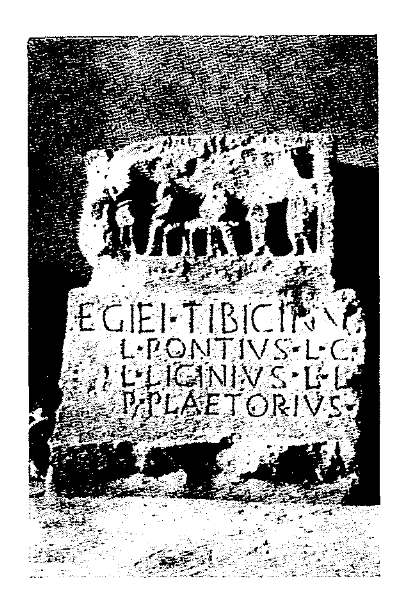
LÁMINA 6. Orfeo entre los tracios. Dibujo de un vaso ático de figuras rojas de mediados del *siglo v*, descubierto en Gela (conservado en Berlín).



a



b



c

LÁMINA 7. *a, b.* Estatua de Orfeo. Descubierta en el Esquilino; actualmente en el Museo Capitolino, Roma. *c.* Monumento de una corporación de flautistas. Descubierto en el mismo lugar, y hecho de la misma piedra volcánica en bruto.

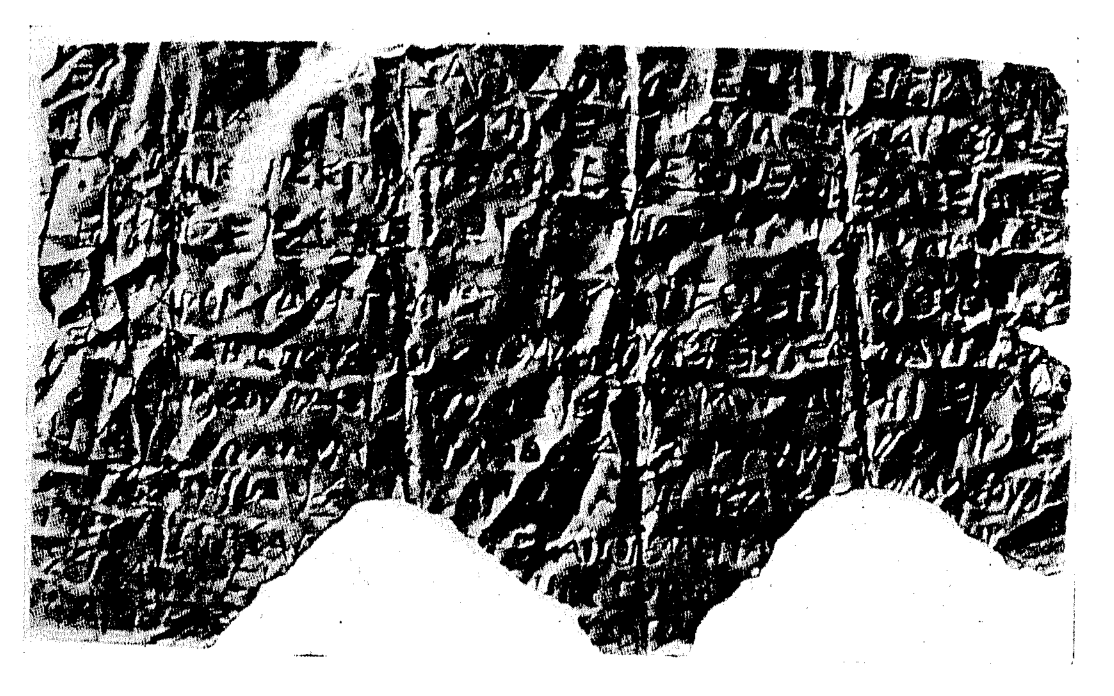


LÁMINA 8. Tablilla de oro de Petelia. Escala 2:1.

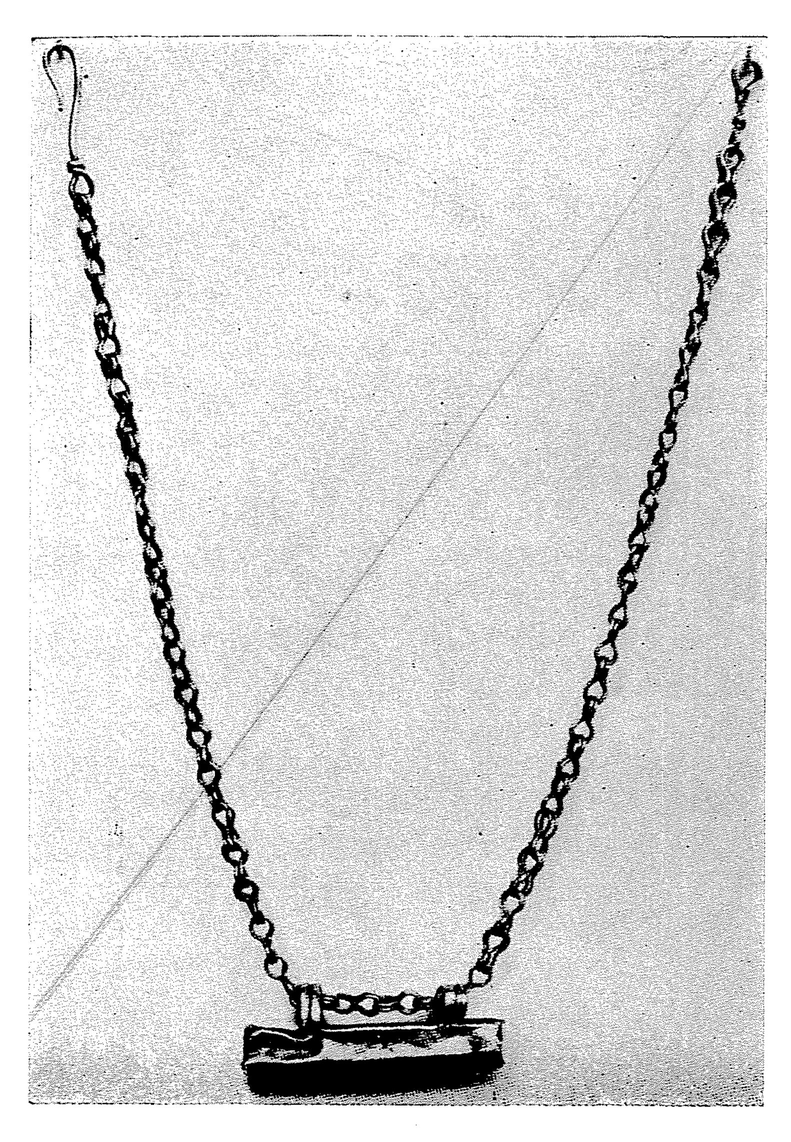


LÁMINA 9. Cajita y cadena de oro donde se guardaba la tablilla de Petelia. (ver lámina 8). Escala: 1:1.



LÁMINA 10. Tablilla de oro de Cecilia Secundina. Escala: 2:1.



LÁMINA II. Relieve de urna cineraria de Roma, que muestra una escena de la iniciación eleusina.



LÁMINA 12. Fanes en el arte del siglo II d. C.
Relieve actualmente en Módena.



LÁMINA 13. Relieve mitraico de Borcovico.

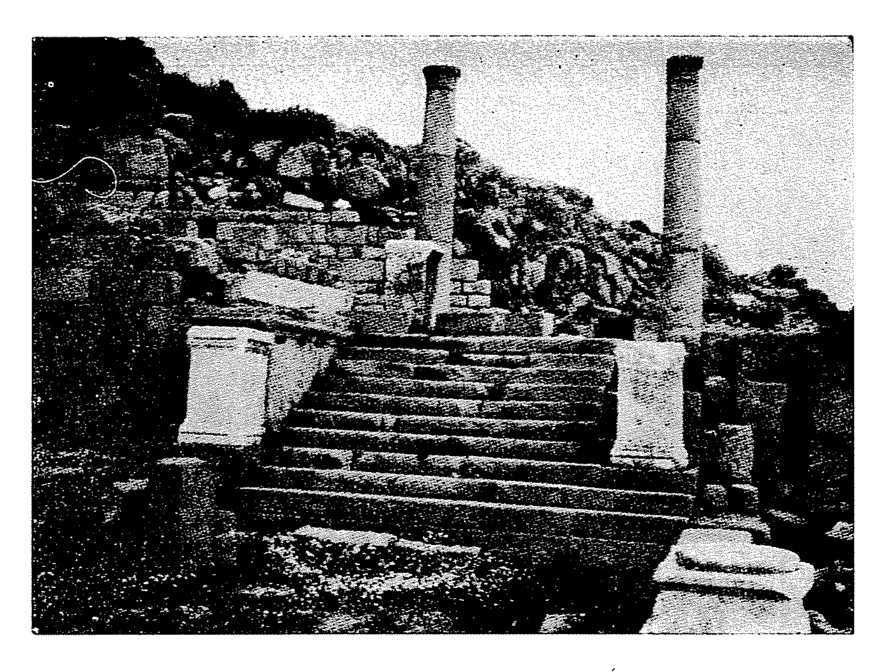


LÁMINA 14. Entrada al santuario de Deméter en Pérgamo. Los altares que flanquean la escalinata están dedicados, respectivamente, a Ἀρετή y Σωφροσύνη, y a Πίστις y Ὁμόνοια [es decir, Virtud y Sabiduría, Fe y Concordia].



LÁMINA 15. Pixis de marfil, de Bobbio. Se dice que fue el presente de san Gregorio a san Columbano.

NOTAS DEL CAPÍTULO IV

1 Hablar de *Teogonía* como título formal para la colección es una innovación moderna. Los tratados tenían cada uno su propio título, de los cuales *Teogonía* era uno. Otros eran, por ejemplo, *La desaparición de Dioniso, Sobre Zeus y Hera* (*O.F.* 206 y p. 141). El número de cantos es el de los libros de la *Ilíada* y la *Odisea*. Se lo escogió por comodidad de remisión, pues hay veinticuatro letras en el alfabeto griego, y por lo menos algunas de las divisiones son por consiguiente arbitrarias.

2 Gruppe, (*a*) "Orphische Theogonien" en *Griech. Culte und Mythen*, Leipzig, 1887, pp. 612-74; (*b*) "Die Rhapsodische Theogonie u.s.w." en *Jahrb. für Class. Philol.* 17er. *Suppl.*, 1890, pp. 687-747. Kern, *De Orphei, Pherec., Epimen. Theogoniis quaestt. crit.*, Berlín, 1888. Cf. además Kern, *Orpheus*, Berlín, 1920, pp. 38-50, y Rohde, *Psyche* (trad. ingl.), Apéndice 9, "La gran Teogonía órfica".

3 Kern, *De theogoniis*, pp. 28 y 34. Gomperz, *Greek Thinkers*, I, p. 539; Rohde, *Psyche*, Apénd. 9.

4 Esto es, en *De theogoniis*. Más recientemente, parece haber modificado esta opinión, pues en su edición de los fragmentos órficos (1922), p. 141, dice: "*Quo tempore hoc magnum carmen varios Orphicorum* λόγους *comprehendens compositum sit, obscurum est. Quod quam vis multo ante Neoplatonicorum aetatem factum esse negem, tamen veterum carminum vestigia in eo conservata esse mihi extra omnem dubitationem positum est*" ["Es oscuro en qué época se haya compuesto este gran poema que comprende varios *lógoi* órficos. Pues aunque niego que date de mucho antes de los neoplatónicos, empero para mí está fuera de toda duda que en él se conservan vestigios de poemas antiguos"].

5 Ni la opinión de Kern ni la de Gruppe excluirían, por supuesto, la posibilidad de interpolaciones aisladas en los *hieròi lógoi*. *O. F.* 226 (141, p. *infra*) puede servir de ejemplo.

6 ὕδωρ... καὶ ὕλη, ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ [agua... y materia, de la que se consolidó la tierra] (Damascio).
ὕδωρ... ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος ἰλύς [agua... y del agua el limo] (Atenágoras).
Véase Kern, *De theogoniis*, 28.

7 Los fragmentos (en sentido estricto) de las Rapsodias están traducidos en el Apéndice 3, *supra*, pp. 137 y ss.

8 Compárese Milton, *P.L.* 5, 165: "*Him first, Him last, Him midst and without end*" ['A Él primero, a Él último, a Él medio, y sin fin'].

9 Gruppe, como parte de su argumento de que Platón leía una teogonía órfica diferente de la rapsódica, dice que "en la sexta generación cese el orden de vuestro canto" significa: "no vayáis más allá de la quinta". No podemos estar de acuerdo. Ni tampoco lo está A. E. Taylor, cuyo objeto es solamente comprender el pasaje del *Filebo*. Véase su nota *ad loc.* en *Plato* (1926), p. 433, n. 2. Hasta donde entendemos la complicada argumentación de Gruppe, ella lo lleva incluso a contradicciones. En *C. und M.* 623 enumera sus cinco generaciones así: Urano, Océano, Crono, Zeus, los hijos de Zeus. Al describir la misma teogonía, en *Suppl.* 703, dice que hemos de entender que Noche precedió a Urano y contarla como una generación. Con ella son seis. Sobre el asunto del uso o no de las Rapsodias por Platón no abrimos juicio aquí.

[10] Que el Tiempo llegue a la existencia después de la Tierra, y además nazca de la Tierra y el Agua, es por lo menos curioso y hace seguro que la historia fue complicada por un cronista no fidedigno (Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, p. 393, n. 1). Esta observación, aun cuando indica una fecha tardía para la compilación, no puede, naturalmente, prejuzgar en modo alguno sobre la cuestión de la fecha de origen de ninguno de los elementos intervinientes, por ejemplo, la figura de Crono en la teogonía.

[11] La única mención que trae Eisler sobre el asunto de la fecha se contiene en estas palabras (*Welt. u. Himm.* 424): "Hoy, cuando estudiosos como Diels y Gomperz defienden la teoría de Lobeck y Kern sobre la alta antigüedad de las cosmogonías órficas..." Citaremos las palabras de Gomperz y Kern. Gomperz, *Pens. gr.* (trad. esp.), I, p. 123: "Tampoco demoraremos al lector en la tercera versión. En efecto, quienes la relatan la oponen estrechamente a la doctrina órfica corriente, mientras los rasgos que la distinguen de ésta no llevan en modo alguno características de mayor antigüedad, y ella es transmitida además por dos autoridades (Jerónimo y Helánico) de vaga personalidad y dudosa ubicación cronológica"; Kern, *De theogoniis*, 34: "*Inter omnes viros doctos constat eam* (sc. *Hieronymi theogoniam*) *aetatis Alexandrinae signa prae se ferre.*" Uno no sabe qué comentario hacer.

Quizá merezca la pena anticipar una duda posible del lector, señalando aquí que en Damascio la Teogonía Rapsódica se describe inmediatamente antes de la jeronimiana. De ser al contrario, habría podido sospecharse que Damascio hubiese eliminado de las Rapsodias la descripción de Crono porque era la misma que en Jerónimo; aunque, de hecho, no es Damascio nuestra única autoridad acerca del Crono rapsódico.

[12] Quien se interese en ello encontrará conjeturas sobre la identidad de ambos en Eisler, *Welt. u. Himm.* 393, n. 1, y en Gruppe, *C. und. M.*, 656 y s.

[13] Véase Gruppe en *C. und. M.* y Eisler en *Welt. u. Himm.*, vol. 2. Análogamente, no consideramos necesario, dada la índole de este libro, entrar en una digresión sobre Héracles, quien en la versión jeronimiana está identificado con Crono (p. 79). Algunos testimonios interesantes han sido compilados recientemente por G. R. Levy, "The Oriental Origin of Herakles", en *Journ. Hell. Stud.* 1934, pp. 40-53. Esta autora habla de los textos órficos en pp. 44 y s.

[14] Sobre las afinidades de Zrvân con ciertos aspectos de la especulación mitológica griega, cf. A. D. Nock, "A Vision of Mandulis Aion", en *Harv. Theol. Rev.* 1934, 53 y ss.

[15] Julius Langbehn, *Flügelgestalten in der ältesten griechischen Kunst*, Munich, 1881, p. 40:

Wenn man sich den Kopf zerbricht
übers orphische Gedicht,
kommt ein Satz, der Trost verspricht —
'Diese fliegen, jene nicht.'
Es ist, als scheint' ein neues Licht
dem müden Leser ins Gesicht,
wenn so knapp ein Deutscher spricht —
'Diese fliegen, jene nicht.'
Macht nicht viel das Sinnengewicht.
Genügt der Ausdruck, wunderschlicht —
zeigt Gelehrten ihre Pflicht —
'Diese fliegen, jene nicht.'

[Cuando uno se rompe la cabeza / sobre la poesía órfica, / viene una frase que promete consuelo: / 'Éstas vuelan, ésas no.' // Es como si brillara una nueva luz / al fatigado lector en el semblante, / cuando tan escueto habla un alemán: / 'Éstas vuelan, ésas no.' // Mucho no hace el ponderoso meditar. /

Basta la expresión, maravillosamente simple / —enseña a los eruditos su deber—: / 'Éstas vuelan, ésas no.']

[16] Cuando hablamos de la época de las Rapsodias, debe estar claro ya que entendemos el aserto extendido solo a la versión rapsódica del mito o de los mitos objeto inmediato de la discusión. No hablamos de la Teogonía Rapsódica en conjunto, porque nos parece lo más probable que lo de "la Teogonía Rapsódica en conjunto" sea una frase carente de significación. No hay motivo para suponer que una colección difundida bajo el nombre de "historias sagradas en veinticuatro rapsodias" sea el producto de una única época, ni en su forma ni en su contenido. Sobre la datación de Fanes mismo, no ha de suponerse que con la conjetura aquí formulada como tal esté dicha la última palabra.

[17] Sería ciertamente audaz negar que Píndaro y Platón tuvieran conocimiento de Fanes y del Crono monstruoso, después de las nuevas observaciones de Eisler en *Orpheus* (Teubner, 1925), 72 y ss. La semejanza entre el πολυκέφαλον θηρίον ['bestia policéfala'] de *Rep.* 588 *c* y la figura de Fanes es uno de esos hechos notables que parecen evidentes tan pronto como un ingenio de erudito los señala. Admitido esto, el mejor comentario sobre la descripción del Tiempo como dios en los trágicos se encuentra en las siguientes citas, que hemos tomado de Murray, *Five stages of Greek Religion* (Oxford, 1925), p. 27 [hay trad. esp.]:

τὸ δ' εὐτυχεῖν τόδ' ἐν βροτοῖς θεός ['el buen suceso, ése es entre los mortales un dios'], Esq. *Coéf.* 60;

θεὸς γὰρ καὶ τὸ γιγνώσκειν φίλους ['pues también el reconocer amigos es un dios'], Eur. *Hel.* 560;

ἡ φρόνησις ἀγαθὴ θεὸς μέγας ['el buen criterio es un gran dios'], Sóf., fr. 836. 2 (Nauck).

No es difícil encontrar pasajes similares. Véase también Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen,* 1, 18 y s.

[18] M. P. Nilsson resulta extrañamente insatisfactorio en *Hist. Gr. Rel.* 1925, p. 216 [trad. esp.: *Hist. de la rel. gr.*, p. 269]. Refiriéndose a la cosmogonía órfica, dice: "el único rasgo original es que se convierta al Tiempo en el primer principio". Considera a los otros elementos el material común de cuentos folklóricos, aunque no especifica cuáles son éstos, ni en ese lugar ni en ningún otro del libro. Luego se manifiesta incompetente para juzgar de si el tiempo fue tomado o no por los órficos de la religión persa. Resulta difícil ver qué sentido ha de darse allí a la palabra "original", pues es claro que no es el de "independientemente desarrollado por los órficos".

[19] Quienes se interesen en buscar ejemplos paralelos en la mitología de diferentes lugares pueden encontrar útiles, para comenzar, las siguientes referencias. Gomperz, *Gr. Think.*, 1920, I, [trad. esp., p. 62] pp. 93 y ss.; Gruppe, *C. und M.*, p. 658, n. 54; Budge, *The Gods of the Egyptians* (Londres, 1904), 2, p. 95. La sugerencia de una posible independencia del Huevo cósmico en diferentes pueblos es vieja, y está bien expresada por G. Zoëga, a quien cita Kern, *De theogoniis,* 10 y ss. Kern (*ib.* 11) sugiere que sería más útil buscar paralelos dentro de la mitología griega misma, pero los que él cita no son de mucha ayuda. Nosotros preferiríamos el dato de un Huevo cosmogónico, así sea egipcio, más bien que la remisión a la historia de Leda y el cisne solo por el hecho de ser griega (a pesar de Harrison, *Prol.*³ 648).

[20] Cf. sobre este punto la interpretación de Kern del pasaje de Damascio, *De theogoniis,* 68.

[21] Cf. el empleo de *anemiaion* ['lleno de viento', 'huero'] en Platón, *Teet.* 151 *e*.

[22] Además de las referencias a las teorías órficas y pitagóricas indicadas en el texto, pueden confrontarse las siguientes. Anaxímenes *ap.* Aecio, *Plac.* 1.

3. 4 (RP 24), Diógenes de Apolonia *ap.* Simplic. *ad* Arist. *Fís.* 152. 11 (RP 210), Heráclito *ap.* Sext. *Mat.* 7, 129 (RP 41). Diόg. Laerc., en su relación sobre Pitágoras, dice (8. 30): τοὺς δὲ λόγους ψυχῆς ἀνέμους εἶναι [(sostiene) 'que las palabras son hálitos del alma'], y al referirse a los pitagóricos nos recuerda *la razón alegada para la prohibición de comer habas:* διὰ τὸ πνευματώδεις ὄντας μάλιστα μετέχειν τοῦ ψυχικοῦ ['porque, siendo flatulentas, participan más bien de lo anímico'] (*id.* 9. 24). También es interesante el modo de nacimiento de los habitantes de la Luna en la *Vera historia* de Luciano (I. 22); nacen sin vida, "y les dan vida tendiéndoles fuera con la boca abierta hacia los vientos". Igualmente Demócrito puede considerarse representante de la teoría del alma como aire (Arist., *de respir.* 4, 472 *a* 7). Sobre la fecundación por el viento, tenemos Homero, *Il.* 16. 149 y ss.; Virgilio, *Geórg.* 3. 271 y ss.; Plinio, *N. H.* 8. 67; Plutarco, *Quaest. conviv.* 8. 1. 3. El tema está tratado por P. Saintyves, *Les Vierges Mères,* París, 1908. Para volver a la literatura órfica misma en un estadío tardío, cf. el modo en que el Himno Órfico 81 se dirige a los Céfiros, llamándolos *aûrai pantogeneîs* ['hálitos que todo lo generan'].

En la versión del pasaje del *de anima* dada en el texto, la traducción de *tò hólon* por 'espacio' es de Rohde.

23 Wilamowitz, con cierta arbitrariedad, negaba que los tritopátores fueran espíritus de los vientos (*Der Glaube,* I. 266 n.). Para una completa discusión de los testimonios, véase Cook, *Zeus,* III (1940), 112 y ss.

24 Kern (*De theogoniis,* 21 y s.), al argüir contra el origen egipcio u oriental de Ericepeo, adopta la sugerencia de Diels de que el nombre es griego y significa 'tempranamente devorado' ((ἠρί, κάπτω). Gruppe rechaza esto en *Suppl.* 740. En *C. und M.* 658, n. 53, presenta diversas etimologías propuestas a partir de lenguas orientales, y cita también la antigua interpretación (Malalás y Suidas) de 'dador de vida' o 'vida'. Según Eisler en *Welt. u. Himm.* 475, el nombre sería arameo, con el significado de 'cara larga'.

25 No debe olvidarse que debemos la restauración de estos nombres en el texto de Malalás ante todo al inagotable genio de Richard Bentley. La enmienda, que hoy salta a la vista, no era en modo alguno obvia en el siglo XVII. Deben leerse sus notas, en *Epist. ad Mill. ab initio.* (Migne, *Patrol. Gr.* 97, 717 y ss.)

26 Quien haya visto las reliquias de la lengua frigia tal como aparecen en lápidas anatolias de la era cristiana, durante el período de reviviscencia del paganismo, estará familiarizado con esta mezcla. *Kakon* y *eitou* (por ἔστω) aparecen en la misma frase, junto con vocablos como *knoumanei, titetikmenos, addaket.* Hay una palabra frigia en un verso de Orfeo citado por San Clemente de Alejandría (*O.F.* 219; cf. Chr. Petersen, *Der geheime Gottesdienst bei den Griechen,* Hamburgo, 1848, n. 117). Un pasaje de Platón (*Crátilo* 410 *a*) ilustra tanto el conocimiento que tenía del frigio el griego cultivado como la similitud entre algunas palabras frigias y griegas.

27 En vista de las creencias órficas sobre el destino póstumo del alma (cap. V), quizá importe mencionar la opinión de Sir William Ramsay de que la deificación de los muertos era una costumbre anatolia, ilustrada por las estrechas relaciones entre las fórmulas o ceremonias dedicatorias y sepulcrales. Véase, por ejemplo, Ramsay, *Studies in the... Eastern Roman-Provinces* (Agerdeen, 1906), 237 y ss.: "La antigua costumbre anatolia consideraba al muerto como fusionado en la deidad, y la piedra sepulcral como una dedicación al dios... En Grecia, al contrario, la ofrenda dedicatoria o votiva era enteramente diferente de la lápida." Cf. J. G. C. Anderson en *J. H. S. 1899, 127.*

28 Keil-Premerstein, "Bericht über eine Reise in Lydien", *Denkschr. der wiener Akad.* 1908, 54, nº 12; Wilh. Quandt, *De Baccho in Asia Minore culto,* Halle, 1913, p. 181; Kern, *O.F.* p. 103 y *Genethl. für K. Robert,* Halle, 1910, p. 93. Este último artículo es particularmente de recomendar por sus ilustra-

ciones sobre el modo en que la investigación arqueológica minorasiática contribuye a la elucidación de problemas órficos.

29 Un divertido paralelo se hallará en el libro de ejercicios escolares publicado por E. Ziebarth, *Aus der antiken Schule*, Bonn, 1913 (Kleine Texte), p. 13. Se toman versos de Homero y los vocablos de la lengua heroica se ponen en columnas paralelas con sus equivalentes en griego vulgar.

30 Cf. *infra*, pp. 158, 163, y cap. V, n. 9.

31 La contraparte persa de Fanes, Zrvân, era bisexuado. Eisler, *W. und. H.*, 414. Sobre el culto griego de Hermafrodito y figuras emparentadas (por ejemplo la Afrodita masculina de Chipre; el culto de Hermafrodito mismo parece haber aparecido por primera vez en Atenas en la última parte del siglo v), véase Preller-Robert, *Gr. Myth.*[4] (1894), I. 2. 509 y s. Seres andróginos introducidos para puntualizar una argumentación: Platón, *Symp.* 81 *c* (Afrodita Pandemo), *ib.* 90 *b* (la luna).

32 Cf. *O.F.* αἰδοῖον ἔχοντα ὀπίσω περὶ τὴν πυγήν [con partes pudendas atrás, junto a las nalgas]. De hecho, era, en cuanto antropomórfico, una criatura exactamente como las descriptas por Aristófanes en Platón, *Symp.*

33 Son dignas de citar las palabras de la clásica historia de la literatura griega sobre este hombre, que vivió a comienzos del siglo III d. C.: "Alejandro es el mejor exponente, porque su sola ambición era la del estudioso, de comprender enteramente a su autor sin ninguna mezcla de opiniones personales, y sin conceder lugar alguno a las tendencias místicas de su época" (Schmidt-Stählin, *Gesch, Gr. Lit.*[6] 1920, 2. 833).

34 Consideramos justificado emplear la palabra "original" para una idea que era ajena a todas las creencias que los órficos pudieran probablemente conocer. Sin embargo, es interesante notar que, según las más recientes investigaciones antropológicas, fue probablemente la más antigua de todas las concepciones religiosas. Parece hoy que el culto de los pueblos más primitivos estaba —y está— dirigido no a una *anima* que habite cada palo o piedra, ni a un tótem, ni a ninguna otra cosa de las supuestas por los autores del pasado siglo, sino a una deidad verdaderamente monoteísta, explícitamente dotada de poder creador. Véase el cap. 16 de la interesante obra del P. W. Schmidt, *The Origin and Growth of Religion* (Methuen, 1931) especialmente pp. 272 y s.

35 Una idea similar puede encontrarse en Harrison, *Prol.*[3] 649 y s. La génesis del pasaje de nuestro texto es la siguiente: habíamos empezado por tomar una nota: "¿Zeus *creador*, idea órfica?", entre una lista de sugerencias que esperaban confirmación y amplificación, o lo contrario. Más tarde leí el pasaje de J. Harrison y vi en él lo que me pareció la línea de pensamiento más probable según la cual desarrollar la breve anotación.

36 Sin duda el episodio de la deglución era originariamente un viejo cuento folklórico, y quizás es éste un ejemplo de lo que Nilsson quiere significar (véase *supra*, n. 18) al decir que todos los principios de la teogonía órfica excepto el Tiempo son material común de cuentos folklóricos. Prestando más atención a la forma del mito que al sentido extraído de él por los órficos podría perderse la parte más notable y original de toda la teogonía.

37 El mismo Diodoro menciona sus fuentes para esta parte de su obra. Utilizó una compilación de textos más antiguos que incluía algunos del *theológos* Epiménides.

38 No son de tomar en cuenta los tiempos verbales, ni en la versión ni en el original. El presente se utiliza para describir las acciones rituales de los cretenses, pero también aparece en la narración previa mezclado con el perfecto y el imperfecto, de modo que no es posible sacar conclusiones de ello. Aun después de un presente, Fírmico pone habitualmente en las subordinadas cualquier subjuntivo que pueda ser regido por aquél.

[39] Se encuentran traducciones en verso de este importante pasaje, hechas por Gilbert Murray, en Harrison, *Prol.*[3] 479, y por Cook en *Zeus,* 1, 648. Por nuestra parte hemos preferido en todos los casos realizar traducciones en que la mayor importancia se diera a la máxima aproximación posible al original griego. Indudablemente se puede sufrir así una grave pérdida del exaltado valor lírico del original, y esperamos que los lectores remediarán este defecto recurriendo a las otras traducciones. Para más consideraciones sobre el fragmento, véase *infra,* pp. 202 y s.

[40] La forma en Eurípides es *Zanós.* "El culto de Zan puede ser seguido retrospectivamente, con toda claridad, hasta Creta", Cook, *Zeus,* 2. 34, donde se ven las pruebas.

[41] Leemos βούτης o βούτας, como lo pone Kern en *O.F.* p. 230 siguiendo a Diels y Wilamowitz. Los MSS. de Porfirio traen βροντάς, que Cook y Murray retienen. Hay otros testimonios de personas al servicio de Dioniso que se llaman a sí mismas "pastores" (véase *infra,* p. 264) lo cual da fundamento a esa lectura, pero no es necesario basar las argumentaciones sobre el uso posible de la palabra en ese contexto; la hemos aceptado principalmente por desconfianza ante el zeugma que resultaría de leer: βροντὰς τὰς δ' ὠμοφάγους δαίτας τελέσας. Además, presta mayor naturalidad a los *kài* y *te* del texto. Cualquiera sea el sentido del pasaje, no podemos seguir a Murray cuando considera el genitivo Κουρήτων subordinado a βάκχος.

[42] El dios de Creta como toro. Cf. p. 117, y la notable variante del epitafio que se dice Pitágoras grabó en la tumba de Zeus Ideo cuando visitó la isla (Porfirio, *Vita Pyth.* 17). En Porfirio, el primer verso del epitafio dice: ὧδε θανὼν κεῖται Ζᾶν, ὃν Δία κικλήσκουσιν, 'aquí yace muerto Zan, a quien (los hombres) llaman Zeus', y en la Antología Palatina (7. 746), ὧδε μέγας κεῖται Ζαν, etc., 'aquí yace el gran Zan, etc.' Pero al margen de uno de los MSS. de la Antología está anotada la siguiente variante: ὧδε μέγας κεῖται βοῦς, 'aquí yace el gran toro, etc.' A. B. Cook (*Zeus,* 2. 345) compara con los famosos versos de Esquilo: βοῦς ἐπὶ γλώσσῃ μέγας βέβηκεν ['un gran buey se ha asentado sobre mi lengua'], que ahora parecen contener una fórmula mística cretense. El epíteto *mégas* ['grande] parece haber sido constante; cf. Aristóf. *Aves* 570: βροντάτω νῦν ὁ μέγας Ζάν ['truene ahora el gran Zan'], y el fragmento de *Cretenses.*

[43] Estos pasajes son todos fragmentarios. En tal medida, no dan indicio de que el nombre "Zagreo" estuviese en especial conexión con el mito órfico. El que se considera generalmente más antiguo se atribuye a la *Alkmaionis,* poema épico escrito probablemente en el siglo VI (Wilamowitz, *Hom. Unters.* = *Philol.* 7, p. 73, n. 2 y p. 214). Pero la atribución reposa sobre una referencia única en una de las compilaciones lexicográficas medievales. Es, reconocidamente, una de las más tempranas y mejores (el *Etymologicum Gaudianum*), pero sin embargo no fue compuesta antes del siglo XII, y el experimento de leer el verso en voz alta me ha hecho por lo menos suponer que no ha sido escrito hasta después de la era clásica. El verso dice: πότνια Γῆ Ζαγρεῦ τε θεῶν πανυπέρτατε πάντων ['oh soberana Tierra y Zagreo, el más alto de todos los dioses']. La palabra *panypértatos* es homérica, pero un sonsonete como el de la última parte del verso no se da en ninguna de las epopeyas conservadas.

[44] Wilamowitz (*Glaube,* I, 250) no hace referencia a la teoría de que Zagreo esté vinculado con el monte Zagro, y acepta como originaria la etimología *agréus* ['cazador']. Aprueba (*ib.* n. 1) la restauración que hace Hermann del verso de Esquilo, según la cual Zagreo es *hijo* del πολύξενος ['hospitalario'].

[45] Para autoridades, véanse las notas de Rohde.

[46] Sobre sacrificio de toros en Atenas, cf. también A. B. Cook, *Zeus,* 1, 715, n. 6.

[47] Los iniciados de Zeus Ideo se llamaban νεός Κούρης, Estrabón, 468 (Rohde, *Psique*, cap. 9, n. 114). Zeus es invocado como *mégiste Koûre* ['máximo Koûros'] en el himno que se descubrió inscripto en piedra en Palecastro (Creta). (Época romana imperial; publicado en *Ann. Brit. Sch. Ath.* 9, 1908-9, 339 y ss., con lám. 20.) Sobre el Zeus cretense en general, Nilsson, *Minoan-Mycenean Religion*, cap. 16, y Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, I, 132 y ss.

[48] Septentrional a causa del β, si se acepta *la etimología* κορυφή ['cima, cabeza']. Wilamowitz la ha negado, sobre el único fundamento de que el nombre "coribante" no es griego *(Glaube,* I, 129). Pero, ¿sin duda pertenece a una lengua estrechamente emparentada?

[49] Curetes y Coribantes identificados desde el siglo VI: cf. la Φορωνίς, fr. 3 Kinkel. El primer coro de *Las Bacantes* está lleno de nombres que recuerdan el culto asiático de Dioniso, y los versos 119-25 hablan de Curetes y Coribantes como unidos en el culto cretense y ponen a ambos en estrecha relación con los sátiros, quienes eran y siguieron siendo siempre servidores de Dioniso exclusivamente. Estrabón dice que para los griegos los Coribantes eran una especie del género Curetes, que se dividían en dos clases: los cretenses y los frigios; "estos últimos se llaman también Coribantes" (Estrabón, 10. 469). El mismo autor dice (468) que el culto de Zeus en Creta era *met'orgiasmoû* [con celebración de ritos orgiásticos]. En arte, compárese el relieve del teatro de Atenas que muestra a Dioniso niño con una figura armada a cada lado; Gruppe, *Gr. Myth. u. Rel.* 820, n. 5 (y mejor ilustrado en *Zeus,* I, sobre el final del volumen). *"Das ist aus der Zeus-sage übertragen* ['Esto está traído de la leyenda de Zeus'], dice Gruppe. La escena que figura en monedas anatolias de época romana imperial: Quandt, *De Baccho in A. M. culto,* pp. 234, 165. El tipo procedente de Seleucia cilicia puede interpretarse como Zeus (Gruppe, *ib.*), pero en las monedas de Magnesia jonia (fig. 11, p. 120, la identificación es segura por la presencia de la cista báquica. (Ambos tipos están ilustrados en *Zeus,* I, 152 y s., figs. 126-128.)

Sobre los Curetes, véase nuestro *The Greeks and their Gods,* 1950, 42 y ss., 49, n. 3.

[50] κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγυια,
μῆλά τε χρύσεα καλὰ παρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων.

[51] Para una relación detallada sobre los significados de *rómbos,* véase A. S. F. Gow, " ΙΥΓΞ, ΡΟΜΒΟΣ, RHOMBUS, TURBO" en *Journ. Hell. Stud.* 54 (1934), pp. 5 y ss. Considera nuestras líneas órficas en p. 8, n. 19.

[52] Lo que sigue se basa en los informes de las excavaciones, en *Ath. Mitt.* 12 y 13, y en particular en el importante artículo de Kern en *Hermes,* 25 (1890), pp. 1 y ss. Entre las pruebas acerca del dios niño jugando, no debemos omitir la inscripción Διονύσω παραπαίζοντ[ι] [a Dioniso jugando], hallada en Eleusis, sobre la cual véase Kern, *Orpheus,* 1920, pp. 53 y s. (Época romana imperial.)

[53] Sobre los Cabiros en general, véase ahora Bengt Hemberg, *Die Kabiren* (Upsala, 1950). O. Kern reúne pruebas para el origen anatolio (frigio) de esos personajes, en *Rel. d. Gr.* I (1926), 235. E. Lapalus ha escrito sobre los vasos cabíricos en *Rev. Arch.* 1935, 8.

CAPÍTULO V

LA VIDA FUTURA SEGÚN ORFEO

> *"Eine orphische Seelenlehre soll erst einer nachweisen"* [Uno debería antes probar (que existe) una teoría órfica del alma]. Wilamowitz.
>
> "Debemos siempre mantener una firme creencia en las antiguas historias sagradas, aquellas que proclaman que nuestra alma es inmortal, y tiene jueces, y paga plena compensación por sus acciones, tan pronto como un hombre ha dejado atrás el cuerpo." Platón, *Carta VII.*

No todos creen que esta vida sea un valle de lágrimas y la muerte una bien venida liberación. Con este aserto podemos determinar al punto el género a que pertenecen los órficos, aunque la especie pueda ser algo más difícil de descubrir. Los órficos pertenecían a aquellos que así lo creían. La historia de la civilización griega ofrece ejemplos de ambas especies de gente. Aquellos de quienes cantaba Homero pertenecían a la otra. Estaban en el polo opuesto a los órficos. Mostraban una creencia en dioses que eran como una clase regente superior, y cuyas relaciones con los hombres debían ser puramente externas, lo cual iba de la mano con un vivo interés por esta vida y una casi total indiferencia a todo lo que pudiera ocurrir después de ella, salvo la convicción de que, en cualquier caso, la privación de las buenas cosas de aquí no podía ser sino una calamidad. Es evidente que las creencias sustentadas por una sociedad sobre la vida futura deben ser por lo menos en parte resultado del modo de existencia que le ha sido dado llevar en el presente. Las creencias que acabamos de mencionar son las características de una clase aristocrática y materialmente rica, cuyas circunstancias materiales la han inducido a la predilección por la buena vida y a una visión práctica de la existencia y sus problemas. Esa sociedad estaba basada en la esclavitud, y es natural conjeturar que las opiniones de los siervos sobre esos mismos puntos fueran muy diferentes de las de los amos. Sus divinidades ctonias locales estaban probablemente siempre junto a ellos, y mucho más próximas

de lo que las olímpicas pudieran estar de nadie. Nos vemos reducidos a conjeturas, porque un rasgo del carácter aristocrático del cual y para el cual cantaba Homero es la completa falta de interés en los pensamientos y acciones de las clases inferiores; pero podemos decir así: cuando Aquiles se profesa más dispuesto a ser siervo de un hombre pobre en la tierra que el supremo rey entre los muertos, es seguro que esa afirmación se fundaba en un muy escaso conocimiento de lo que era la existencia del siervo de un hombre pobre.

Puede verse el reflejo de una sociedad similar en los poetas de las ricas y prósperas colonias jónicas diseminadas en la costa asiática y las islas durante el siglo VII a.C. Estos poetas se hallaban en la cresta de una ola de expansión comercial y prosperidad y pertenecían a la sociedad que la había producido, sociedad de lujo e indiferencia, cuyo lema era comer y beber porque mañana moriremos y nada hay para los muertos. Hay belleza y patetismo en su poesía, y tal es el núcleo de ella.

"¿Qué vida hay, qué placer, sin la áurea Afrodita? Muera yo al punto cuando sus encantos ya no me retengan. Citas secretas, dones de amantes y unión de amantes: éstas son las únicas flores dignas de recoger para hombres y mujeres en la flor de la edad... Semejantes somos a las hojas que trae la florida primavera, cuando con presteza crecen fuertes bajo los rayos del sol. Como ellas, gozamos por un lapso las flores de la juventud, no sabiendo del bien ni del mal a manos del Cielo. Pero a nuestro lado están las Parcas vestidas de negro, y una tiene en la mano el término de la dura vejez, y la otra el de la muerte. Breve es el fruto de la juventud, no más duradero que el derramarse de la luz solar sobre la tierra; pero cuando esa primavera de la vida ha pasado, entonces, en verdad, mejor es la muerte que la vida, pues muchos son los males que invaden el corazón..."

"A Titón condenó Zeus a una vejez eterna, condena aún más terrible que la penosa muerte..."

"Complace a tu propio corazón..."

La misma concepción de la vida se refleja en un suceso muy distinto: el surgimiento de la filosofía racionalista en esas mismas ciudades jonias, y en la misma época. El filósofo que vacía la palabra *theós* ['dios'] de todo su contenido religioso, como trataron de hacer los pensadores de la escuela milesia, es un producto de las mismas circunstancias y de la misma visión del mundo que el poeta Mimnermo, con sus elogios del amor y del vino y su horror de la vejez. En Homero, la noción generalmente aceptada es que la muerte es la negación de todos los atributos que hacen la vida digna de vivirse. Los muertos existen ciertamente, pero son inanes, fantasmas sin entendimiento, que lanzan débiles gritos incorpóreos mientras revolotean por aquí y por allí en la sombría mansión de Hades; por cierto, una pobre existencia para la mente robusta y belicosa del

guerrero aqueo. Las mismas ideas parecen haber dominado entre los escritores del período colonizador, y solo en el siglo VI, hasta donde podemos apreciar, empieza a aflorar y cobrar voz un nuevo y diferente espíritu. El otro estaba arraigado con demasiada firmeza y era demasiado connatural al temperamento práctico del heleno medio para quedar avasallado, pero ya desde entonces no impera sin rival. Para usar la terminología de un ensayista contemporáneo, terminología que compensa en nitidez lo que le falta en elegancia, debemos disponernos en adelante a encontrarnos con dos tipos de religión: la de "chillido-y-farfulla", y la de "arpa-y-clamor". [1] Esta última está representada por las religiones mistéricas, que prometen una vida de bienaventuranza en el otro mundo a quienes hayan sido iniciados. Una forma de éstas, los misterios de Eleusis, llegaron a ser reconocidos, junto al culto de los Olímpicos, como uno de los cultos oficiales de Atenas. A este surgimiento de las religiones mistéricas en el curso de la historia se refieren quienes hablan de la gran reviviscencia religiosa en el siglo VI. En adelante, las dos corrientes fluyeron paralelas, y la elección de una u otra fe quedó como asunto de temperamento individual, hasta que el triunfo final y universal de una religión única hizo obligatoria la creencia en recompensas y castigos, podría decirse, en nombre de Cristo. Hasta entonces no había sentimiento popular acerca de la necesidad de hacer a los hombres confesar una determinada fe porque tal fuera lo justo, e inclusive esa época de inquietud espiritual, la grecorromana, cuando el mundo de cultura griega se inundó de cultos mistéricos nativos e importados, en pugna por satisfacer las aspiraciones del alma, incluso esa época presenció una especie de reviviscencia del antiguo espíritu jónico en algunos de los epigramas de la *Antología*, y, testimonio más notable aún, en los reflejos de ellos que algunos grababan en sus tumbas. "Goza de tu juventud, querido corazón. A su tiempo otros nacerán, y en cuanto a mí, yo estaré muerto y convertido en negra tierra." "Yo no era: nací; yo fui: ahora no soy. Ésta es la suma. Si alguien dice otra cosa, miente. No seré." También esto hemos visto grabado en la tumba de un griego asiático del Imperio Romano: "Yo no era: nací. No soy. Nada hay para mí. Viajero, adiós."

Huelga decir que no se necesitaba la promulgación de un complejo sistema de dogmas como el órfico para suscitar otra disposición mental que ésta. Entre las clases dominantes de las civilizaciones micénica o jónica, la aspiración del hombre a una inmortalidad que en cierta medida compense de las imperfecciones de esta vida puede haber quedado sumergida por debajo del nivel de nuestra percepción; con todo, es una aspiración que surge a la superficie de modo natural y espontáneo, pues en la mayoría de los corazones constituye un germen nativo, no implantado —aunque sí pueda ser fomentado— por alguna determinada formación religiosa. El orador ático Hipe-

rides manifestaba cosas que encontrarían una respuesta instintiva en el corazón de su pueblo —o de otro cualquiera— cuando decía: "Pero si hay vida consciente en el reino de Hades, y protección divina, entonces es razonable esperar que quienes han muerto defendiendo el honor de sus dioses patrios se encontrarán con la amorosa benevolencia del poder divino después de la muerte".[2] Cuando Sócrates, al comienzo del *Fedón*, expresa, "Tengo buena esperanza de que algo hay para los muertos y, como se ha dicho desde antaño, algo mucho mejor para los buenos que para los malvados" simplemente refleja, en la medida en que formula de ese modo genérico, una esperanza popular. Solo que, siendo filósofo, no se ha permitido sustentarla hasta que su propia razón pudo persuadirlo de la verdad de ella.

Podemos echar aquí una breve ojeada a algunas ideas griegas sobre la vida futura que parecen más próximas a lo órfico que a las concepciones de la aristocracia homérica, y algunas de las cuales, podemos estar seguros, los órficos más celosos adoptaron y adaptaron para su propio uso en el modo que les era peculiar. Será entonces más fácil decidir qué elementos de esa creencia eran contribuciones del sistema órfico, y nuestras respuestas tendrán, para decirlo con prudencia, un mayor grado de probabilidad.

La concepción del Elíseo aparece una vez en la *Odisea* (4, 561 y ss.). Allí Menelao relata a Telémaco lo que el dios marino Proteo le ha profetizado con las siguientes palabras: "Pero en cuanto a ti, Menelao, progenie de los dioses, no está dispuesto que mueras en Argos criadora de caballos, ni encuentres allí tu destino; sino que a la llanura Elísea y a los más remotos confines de la tierra te enviarán los inmortales, donde habita Radamante de hermosa cabellera, donde la vida es más fácil para el hombre. Allí no hay nieve, ni dura tormenta, ni aun lluvia, sino siempre Océano envía las brisas de claro hálito del Céfiro. Allí te enviarán porque tienes a Helena por esposa y eres a los ojos de los dioses el yerno de Zeus".

Este cuadro se aparta lo menos posible de la concepción homérica usual de la vida futura. Teniendo en cuenta que representa algo concedido a Menelao como especial privilegio, porque los dioses le han aceptado como pariente por alianza, podemos, si queremos, decir que no hay en ello inconsistencia alguna. El hombre ordinario muere, y su alma, separada del cuerpo, vive como una especie de pálida imagen de su forma corpórea, sin sangre ni fuerza. Para Menelao y sus pares está reservado, no un destino póstumo diferente, sino el privilegio de rehuir la muerte misma. Esto se lo dice llanamente Proteo. No irá al Hades, como las muchas poderosas almas que la cólera de Aquiles despachó al más allá, sino que será transportado por los dioses a un lugar bienaventurado en los confines de la tierra. Permítasenos anticiparnos por un momento, y señalar qué diferente sentido puede atribuirse a frases muy similares según

las creencias de la comunidad que las emplea. "Elíseo" permaneció como el nombre de la morada de los bienaventurados, y la entrada en ella quedó reservada para la clase privilegiada. Más aún, aquellos que se consideraban con derecho a ello seguían basando ese derecho en un parentesco con los dioses. Pero, ¿qué era este parentesco, y cómo se lograba? No ya, ciertamente, por matrimonio con una bella mujer cuyo nacimiento había sido resultado de la visita a la tierra de una deidad amorosa con pasiones humanas. Podemos decirlo brevemente así: si un héroe homérico podía adjudicarse parentesco divino, ello se debía a la humanidad de los dioses. Edades posteriores aprendieron a basarlo en la divinidad del hombre.

Por el lenguaje de Aristófanes, podemos juzgar que en el siglo v era usual referirse a los muertos como "los bienaventurados", frase que implica acerca de ellos una creencia diferente de la que presenta Homero (cf. especialmente Kock, *Com. Att. Fr.* [1880], 1, p. 517). L. R. Farnell, en su *Hero Cults,* observa también que al comienzo de la *República* de Platón el anciano Céfalo "habla como si la persona ordinaria, cuando goza de salud, desdeñara lo que se dice sobre la retribución póstuma y los terrores del mundo subterráneo, pero cuando se acerca a su fin empezara a tomarlo en serio". Que se hablaba de retribución póstuma nadie puede dudarlo. La creencia en ella nunca se había extinguido del todo. Los mitos de los grandes pecadores —Titio, Sísifo, Ixión— y su castigo habían encontrado sitio en Homero y seguían narrándose. En Homero era cosa sobreentendida que tal destino no correspondía al hombre común, pero (para tomar un único ejemplo de cómo puede haberse infiltrado una idea diferente) ¿qué aya, con historias así tan a mano, resistiría la tentación de contarle a un chiquillo travieso esos casos ejemplares de la suerte que aguardaba a los impenitentes? Los fuertes se sacudirían de encima tales creencias. Los más tímidos, podían quedar incómodamente sugestionados, especialmente a medida que la edad les acercaba las sombras de la muerte. Después de todo, "era razonable esperar..." Radamante, con su nombre no griego, el antiguo rey y legislador de Creta a quien se creía hijo de Zeus y Europa, parece ser, en el citado pasaje de la *Odisea,* simplemente uno entre los casos de individuos que ya habían obtenido la beatitud que Menelao estaba también destinado a compartir; pero en el siglo v ciertamente corrían mitos que le hacían continuar en el reino de los muertos los oficios de legislador y juez que le habían hecho famoso durante su vida terrena. Entronizado con su hermano Minos, disponía el tormento o la beatitud, y cada alma, decían los mitos, debía prepararse a comparecer ante él. Las claras expresiones de Céfalo acerca de "mitos de los que están en el Hades, acerca de que el hombre que ha hecho el mal aquí debe allí pagar la pena" suenan como si la idea de Radamante hiciera incómoda, por lo menos para algunos, la proximidad de la muerte. Quizá la creencia en un tribunal pós-

tumo fuera un "mito órfico". De ser así, no nos cabe duda de que no fue invención de los órficos, sino algo recogido por ellos de vagas creencias populares. Otra explicación posible de las palabras de Céfalo es que el conocimiento de los mitos órficos no estuviera reducido al círculo de los iniciados, y que un hombre que en la flor de la edad hubiese desdeñado aceptar como señor a Orfeo se sentía empero asaltado por dudas al acercarse a su fin. Céfalo mismo, ciertamente no habla como un órfico.

Nos vamos acercando a una concepción de lo que el orfismo ha significado y proveído. Fuera del orfismo, no había dogma sobre esas cuestiones. Los órficos tenían sus dogmas establecidos y fijados en el molde de una masa de poesía religiosa. Algunas personas habían tomado decididamente el camino a través de las movedizas arenas de la creencia popular y por donde iban dejaban una huella de modo que otros de mentalidad análoga pudieran seguir el mismo rumbo. Para estos otros, la creencia estaba fijada e impartida por una autoridad. No podían, como el resto del mundo, dudar, ora con mofa, ora con temor, ora con esperanza. Los escritores órficos habían tomado de la mitología popular lo que les resultaba conveniente. Habían agregado algo al material y mucho a su significado. Era una cristalización en torno de un nuevo centro que era la historia de Dioniso desmembrado, la venganza de Zeus sobre los Titanes, y el nacimiento del hombre de las cenizas de ellos.

Ni aun el más breve sumario de las creencias escatológicas de Grecia clásica, aparte del orfismo, puede prescindir de los misterios de Eleusis.[3] Empero, debo disculparme ante los doctos por no hacer aquí sino mencionarlos. Existen muy buenas exposiciones de las constancias y testimonios acerca de ellos y de las conclusiones que pueden derivarse sobre la naturaleza de esas fiestas; y añadir una más a ellas resultaría, en primer lugar, ocioso para quien nada nuevo tiene que aportar, y en segundo lugar, en nuestra opinión, sería irrelevante. Las leyendas de Core y la mitología de Eleusis no eran ajenas a los textos órficos. Incluso es probable, pues los representantes de Orfeo enseñaron en Atenas y cualquier ateniense (o cualquier griego) podía iniciarse en Eleusis, que muchos iniciados eleusinos lo fueron órficos también. No había cuestión de intolerancia, y estando ésta ausente el hombre cauto podía adoptar el buen criterio de procurarse un seguro extra. (El efecto de la participación en los misterios eleusinos era muy semejante a un seguro contra accidentes en el otro mundo.) Era por lo menos posible una consiguiente contaminación, y será necesario volver a referirnos a Eleusis en diferentes puntos de la exposición sobre las creencias órficas. Empero, la religión eleusina siguió siendo fundamentalmente diferente de la de Orfeo. Primero y sobre todo, el orfismo, como veremos en el próximo capítulo, era un modo de vida, que imponía un régimen ascético que cumplir en las acciones diarias. Eleusis no tenía

tal exigencia. Su idea matriz está más próxima a la magia. Realícese el ritual correcto, véanse las correctas imágenes, díganse las palabras correctas, y se está asegurado de la protección de la gran diosa, y con ello de una vida bienaventurada en el más allá. Esta seguridad parece haber sido válida cualquiera fuera la conducta del iniciado en la vida privada. Sófocles escribió: "Tres veces felices los mortales que ven esos ritos antes de partir al Hades; pues solo a ellos es dada la verdadera vida allende. Para los otros, todo allí es mal"; a lo cual Diógenes el cínico se dice que replicó: "¡Cómo! ¿Pateción el ladrón tendrá mejor suerte después de la muerte que Epaminondas, por solo haber sido iniciado?" (Plutarco, *de aud. post.* 21 F). La contraparte cómica de esos versos sofocleos se encuentra en *La Paz* de Aristófanes. Hermes, consternado, dice al héroe, Trigeo, que lo que proyecta es algo que Zeus mismo ha declarado punible de muerte. "¿Debo realmente morir?", dice Trigeo (v. 372). "Ciertamente." "Bien, préstame tres dracmas para comprar un cerdo. Debo iniciarme antes de morir." (El cerdo era el sacrificio hecho a Deméter.) Además, la doctrina órfica de la degradación del cuerpo y de todo lo corporal parece no haber existido en Eleusis. Apenas puede hablarse de doctrina en conexión con los misterios eleusinos. En ellos, el hierofante era, literalmente, alguien 'que muestra', no que enseña. El efecto de Eleusis era convencer al iniciado de la presencia de las deidades y de su parte personal en la salvación por la evidencia inmediata de los sentidos. La diosa y su hija se le aparecían ante los ojos (*epiphaneîs*). El iniciado era presa de temor reverencial por los sonidos y ofuscado por las visiones. Luces, color y música combinaban sus efectos sobre él en un clímax de la *epópteia* ['contemplación']. ¿Cómo podía dudar de que era un hombre cambiado y salvado? Había mirado a la divinidad. El maestro órfico actuaba de otro modo. Ciertamente, tenía sus iniciaciones. Y en verdad, tan importantes eran que Orfeo representaba para los atenienses el "revelador de *teletái* [ritos iniciáticos]" por excelencia. Éste es un punto en que se siente agudamente la insuficiencia de los testimonios conservados, y por lo tanto se ha de tratar con cautela. Empero, podemos estar seguros de que el rasgo más notable y distintivo de esta religión era, para los antiguos, "una cantidad de libros". El mito central de Dioniso y los Titanes contenía material tan apropiado para su presentación en forma de drama sacro como los mitos de Deméter y Core, que en la misma o en otra forma eran presentados ante el iniciado eleusino. Pero, si el órfico había de convertirse en un *bákkhos* en el sentido más elevado y pleno, se necesitaba más: debía enseñársele el significado profundo subyacente a todo eso, y tal significado se le revelaba en los textos sagrados.

En la primera mención de los misterios eleusinos ha parecido prudente formular una advertencia contra la posible confusión entre ellos y el orfismo. Pero esto nos ha alejado momentáneamente de

nuestro objetivo presente, que no es sino enumerar algunas de las ideas griegas corrientes sobre la inmortalidad a fin de evitar injustificables confusiones con ellas cuando pasemos a tratar las creencias propiamente órficas. En esta enumeración, los misterios eleusinos deben recibir un lugar importante, y debemos realizar un breve intento de decir qué clase de inmortalidad representaban.[4] Según lo vemos nosotros, se trataba de un desarrollo, y no de una completa contradicción, con respecto a las creencias homéricas. En éstas, el alma no tiene nada que pueda llamarse propiamente vida, ya que está privada de todos los placeres vitales y de fuerza e intelecto. Sin embargo, sigue existiendo, y las almas que Odiseo ve acudir a él desde el Hades son capaces de absorber ávidamente el alimento físico que es la sangre vertida en lo profundo. Habiéndola bebido, las almas reconocen al héroe. Nociones similares, con contenido quizá levemente más definido, han de haber sustentado las prácticas funerarias y las ofrendas sepulcrales que siguieron practicándose en época clásica. Lo que no puede sorprender, considerando la amplitud del influjo de Homero. Empero, incluso para éste, la idea del Elíseo para unos cuantos espíritus privilegiados no era cosa desconocida. Y estaba difundiéndose por toda Grecia, oscurecido un tiempo por el inmenso influjo de Homero pero resurgido ya en el siglo VI, el culto de los dioses ctonios. De algún modo (aunque bien puede ser que no hayamos alcanzado aún la verdadera razón de ello), la gente vinculaba con ese culto sus propias esperanzas de una vida póstuma más plena. El culto eleusino era originariamente de esta suerte. Deméter, la Madre Tierra, y su hija Perséfone, la consorte del Rey de los Muertos, eran las principales deidades. Este culto fue adoptado por la altamente civilizada Atenas, saturada de tradición homérica, y ocurrió una fusión de ideas. La existencia póstuma de *tipo homérico, nebulosa y apenas consciente, siguió siendo* el destino del hombre ordinario después de la muerte. Pero, en adelante, el hombre ordinario se identificó con el no iniciado, y el privilegio del Elíseo, ahora transferido de la superficie de la tierra al reino de los muertos como parte de éste, fue reservado, no para los hijos o cuñados de Zeus, sino para los iniciados. La misma imagen del Elíseo y de las ocupaciones que los bienaventurados desarrollaban allí se ampliaron e hicieron más concretas y variadas por la imaginación de los poetas. Es probable que al describir el paraíso que había de ser su objetivo inmediato los órficos tuvieran mucho en común con las nociones sustentadas por el resto de los atenienses, aunque dieron mayor definición al infeliz estado de los impuros. La diferencia fundamental radica en su teoría sobre la naturaleza del hombre, y, dependientes de ésta, en los medios por los cuales había de asegurarse la salvación.

La escatología órfica hubo de estar estrechamente vinculada tanto con los dogmas órficos expuestos en el capítulo anterior como

con las prácticas órficas de que hablaremos en el próximo. Los principios de salvación están en cada uno de nosotros, pues son idénticos al germen de divinidad propio de nuestra naturaleza en cuanto seres humanos. Empero, de ello no se sigue que todos y cada uno puedan tener la seguridad de un futuro bienaventurado simplemente por razón de su origen. Por una vida de *adikía,* de pecado, el elemento divino puede sofocarse y aflorar en nosotros nuestra "naturaleza titánica" (Platón, *Leyes* 701 *c*; Plutarco la llama "nuestra parte irracional y desordenada y violenta", *de esu carn.* 996 *c*). La condición de quienes han dejado que esto suceda es mucho peor que si hubieran sido simplemente "terrón finito y acabado, al cual no inquietó chispa". Usar mal de lo divino es usarlo para nuestra propia condenación. De aquí que el creyente tratara de llevar la vida órfica, sobre la cual hablaremos luego, y que aspirara a la exaltación y purificación de nuestra naturaleza dionisíaca para que al fin sacudamos los últimos obstáculos de nuestra naturaleza terrenal y lleguemos a ser en acto lo que potencialmente somos: dioses y no mortales.

El órfico era un asceta, es decir, creía que la fuente del mal radicaba en el cuerpo con sus apetitos y pasiones, que por lo tanto debían ser dominados si había de alcanzarse las alturas que está en nosotros alcanzar. Esto es precepto, pero, como todos los preceptos órficos, se basa en dogma. La creencia subyacente es que la vida terrena es para el alma el castigo de un pecado anterior, y el castigo consiste precisamente en eso, en estar sujeta a un cuerpo. Esto es para ella una calamidad, y se la compara a veces al encierro en una prisión, a veces al yacer en una tumba. La doctrina está citada por Platón, y podemos estarle eternamente agradecidos de que por una vez tuviera la ocurrencia de adscribirla, no vaga y misteriosamente a los "sabios" o a los "antiguos autores sagrados", sino expresamente a los órficos. En el *Crátilo* (400 *c*) discute la etimología del vocablo *sôma,* 'cuerpo', y su posible conexión con *sêma,* que significa: (*a*) 'signo', 'marca'; (*b*), 'tumba' (lo construido para 'marcar el sitio').[5] Se expresa así: "Algunos dicen que el cuerpo (*sôma*) es el *sêma* del alma, como si, en su presente existencia, estuviese enterrada; y además porque por medio de él el alma da seña de lo que quiere expresar, pues también de esta manera pretenden que está adecuadamente nombrado a partir de *sêma.* En mi opinión, a los seguidores de Orfeo principalmente debe atribuirse el haberle dado ese nombre, pues sostienen que el alma sufre castigo por una u otra razón, y tiene esa cáscara en torno, como una prisión para impedirle que escape." Esta doctrina central de los órficos ejerció sobre Platón una fascinación tremenda y, está uno a veces tentado de decir, infortunada. Algunas de las más bellas partes de los diálogos dan la impresión, no de que despreciara el cuerpo, sino de que, si bien el alma es el principio más alto y debe mantener el dominio,

alma y cuerpo pueden obrar juntos en armonía; pero ese antinatural dualismo de los órficos, que separa ambas cosas tan netamente y hace del cuerpo un mero impedimento, la fuente del mal, del cual el alma debe purificarse largamente, compenetra todo el *Fedón*, junto con una gran parte de la terminología tomada de "los iniciadores". Llegaríamos incluso hasta a señalar a los órficos como uno por lo menos de los influjos que concurrieron a formar la parte más característica del platonismo: la rígida separación entre el mundo inferior de los sentidos y el mundo celestial de las Ideas. A menudo resulta desconcertante ver cómo esta doctrina, que por sí misma lleva naturalmente a una falta de interés por el mundo sensible y a la concentración en el mundo superior, parece en lucha con la innata tendencia de Platón a intervenir efectivamente en los asuntos prácticos. Creemos, en efecto, que en Platón la enseñanza de los *hieròi lógoi* pone los pies del filósofo en el camino ascendente de la Caverna a la Luz solar, mientras que la voz de su propio corazón le impone severamente volver para ayudar a sus compañeros de encierro aún encadenados en la oscuridad de la Caverna. La misma idea órfica atrajo a Aristóteles en su platónica juventud. En el *Protréptico* la adscribe a "los relatores de *teletái*", y la ilustra además con el vívido símil de la tortura infligida por los piratas etruscos, que ataban sus víctimas cara a cara con cadáveres (Arist. fr. 60 Rose). Este símil ha encontrado eco, sin duda por alusión consciente, en la literatura inglesa, aunque el objetivo era diferente cuando Milton lo usó en sus *Divorce Tracts* diciendo que un matrimonio desgraciado es "como si un alma viva estuviese ligada a un cuerpo muerto".

Para volver al asunto, la vida terrenal era en sí misma un castigo. Era, además, un período de prueba. Junto con los castigos sufridos por los impuros en el Hades, formaba así el ciclo de prueba y purgatorio por el cual el alma podía purificarse finalmente. Según las acciones del hombre en la tierra, así era su destino en el Hades: dicha o castigo. Para ilustrar este punto, escogeremos primeramente un pasaje que quizá no es una narración circunstanciada y pormenorizada del juicio y castigo póstumos, pero que, aparte de dejar bien en claro que tales cosas existían, reúne también las inestimables ventajas de ser tan antiguo como Platón y de atribuir la doctrina expresamente a los escritos de Orfeo y Museo. También nos ilustra sobre otro punto. El lenguaje que hasta ahora hemos empleado en este capítulo para referirnos al orfismo ha tendido a presentarlo como una religión de tono uniformemente espiritual y elevado. Pero, evidentemente, una religión que enseña la existencia de ritos y dioses capaces de liberarnos del castigo póstumo tiene que formular un llamado especial a los malos. Éstos ciertamente no podrían asimilar la totalidad del orfismo, pues éste enseñaba, además de la realización de ritos purificatorios, la sujeción del cuerpo de por vida, fundada en la creencia de que éste no es sino la oscura prisión del

alma; empero, enseñaba también las doctrinas de la pureza ritual y de "dioses de liberación" (*lysioi theói*), y así parecía abierto para los individuos más carnales un atajo hacia la salvación. El cristianismo, que comparte con el orfismo ambas características, ha conocido abusos similares. La venta de indulgencias acudirá en seguida a la memoria de quien lea el pasaje aquí citado.

Tal pasaje es *República*, 363 y ss. [II, vi-vii]. Adimanto habla del modo burdo en que se consideran habitualmente el bien y el mal, y los indignos motivos por los que se los procura. Acaba de citar las tentadoras recompensas materiales que Homero y Hesíodo (muy a la manera de algunos de los *Salmos*) asignan a los justos, y prosigue: "Pero Museo y su hijo [6] conceden a los justos más atractivas bendiciones que éstas de parte de los cielos. Habiéndoles llevado, en sus escritos, a la morada de Hades, les hacen reclinar en un convite de justos que han preparado, y los presentan pasando todo el tiempo en beber, con guirnaldas en las cabezas, pues en su opinión la mejor recompensa de la virtud es una perpetua embriaguez. Hay otros que ofrecen, como otorgadas por los dioses, recompensas aún más amplias; pues dicen que el hombre justo y el que es fiel a sus juramentos deja hijos de hijos y una estirpe que lo suceda. Ésta es la manera en que presentan para alabanza la justicia. Pero a los malvados e injustos los sumergen en una especie de cieno en el Hades y les hacen transportar agua en un cedazo... *(364 b).* Y hay charlatanes y adivinos que frecuentan las puertas de los ricos y les persuaden de que tienen a su disposición una gracia otorgada por los dioses, la cual opera por medio de sacrificios y encantamientos, si un hombre o uno de sus antepasados ha cometido alguna falta, para remediar el asunto en una atmósfera de placer y festín; y si un hombre quiere hacer un daño a algún enemigo, por un pequeño honorario puede dañarlo, sea el hombre justo o malvado, por medio de encantamientos y ligadores hechizos, pues pretenden poder persuadir a los dioses a que les hagan su voluntad. Para todas estas pretensiones, presentan a los poetas como testigos." Siguen luego citas de Hesíodo y Homero, y después: "Y presentan una cantidad de libros de Museo y Orfeo, hijos, según dicen, de la Luna y las Musas, según cuyas recetas ejecutan sus sacrificios. De este modo persuaden no solo a individuos sino a ciudades [7] de que hay medios de redención y purificación del pecado por medio de sacrificios y amenos entretenimientos, válidos tanto para los vivos como para los que han muerto ya. Llaman *teletái* a estas ceremonias que nos liberan de las turbaciones del otro mundo, y si no ejecutamos sus sacrificios un terrible destino nos espera."

Aquí vemos al orfismo en su peor aspecto, y se nos recuerda que Orfeo era el maestro no solo de una real religión sino también de la magia y los hechizos. El perezoso y cobarde sátiro del *Cíclope* de Eurípides quiere recitar un encantamiento órfico para hacer que

la estaca ardiente salte por sí misma al ojo del Cíclope, y la venta de hechizos órficos escandalizaba a los cristianos todavía unos ochocientos años después (*supra*, p. 19). El uso de "ligadores hechizos" (*katádesmoi*) es una práctica primitiva, puramente mágica, de la cual la arqueología ha sacado a luz muchos ejemplos tanto en Grecia como en Italia. El método usual consistía en escribir en una tablilla el nombre de la persona a quien se quería dañar, junto con una fórmula apropiada, y traspasar la tablilla con un clavo. Muchas de las tabletas de plomo se han preservado y descubierto.[8] La Biblia órfica, como la nuestra, no era una unidad sino una colección de libros, que evidentemente variaban grandemente en cuanto a contenido espiritual. "Suidas" menciona uno llamado *Teletái* y otro llamado *Ceremonia sacrificial* (Θυηπολικόν). Idéntico o no al *corpus* de himnos conservados, este libro debe de haber sido una colección similar, pues los himnos de nuestro corpus estaban destinados a cantarse durante los sacrificios y cada uno está encabezado por la indicación de la ofrenda apropiada.

La pulla acerca de que el privilegio de los justos en el Hades fuera una eterna embriaguez está citada por Plutarco (*comp. Cimon. et Lucull.* 1, p. 521), quien dice que Platón la dirige simplemente contra los órficos (*toùs perì tòn Orphéa*). Grupos de gente que adoptaban la religión de Dioniso, aun si reformándola, difícilmente podían escapar a ello. Dioniso era el dios del vino, y en el culto tracio, antes que lo tocara el influjo del delicado Orfeo, la embriaguez era ciertamente uno de los medios empleados para alcanzar ese sentimiento de éxtasis que se interpretaba como posesión por el dios y unión con él. Fue la idea de unión con el dios, capaz, como lo era, de un alto grado de espiritualización, lo que atrajo al reformador órfico y lo que éste puso al frente mismo de su doctrina. Pero suponer que hubiese alentado la embriaguez en procura de ella es incompatible con lo que sabemos sobre los textos órficos. Hubieron de existir, empero, quienes continuaran ateniéndose a la interpretación más burda. Una vez más se ofrece por sí mismo un paralelo tentador. El acto de beber vino es una parte esencial del sacramento de comunión cristiana y San Pablo tuvo necesidad de reprender a sus congregaciones corintias por convertir el culto divino en una orgía de ebrios. Sin duda, había en Corinto filósofos paganos que formularon sobre los cristianos observaciones similares a las de Platón sobre los órficos.

A los malvados, dice Adimanto, siempre con ideas órficas en la cabeza, sumergen en una especie de lodo pegajoso (εἰς πηλόν τινα) en el Hades. Sabemos que ésta era una forma particularmente órfica de castigo. En el *Fedón* (69 *c*) dice Sócrates: "Parece que quienes también han establecido ritos de iniciación para nosotros no hayan sido nada insensatos, pues hay un sentido oculto en sus enseñanzas cuando se dice que quienquiera llega no iniciado (ἀμύητος

καὶ ἀτέλεστος) al Hades yacerá en el lodo, pero el purificado e iniciado (*kekatharménos te kài tetelesménos*) cuando llega allí morará con dioses" (*supra*, pp. 74 y s.). Sobre este pasaje de Platón el comentarista neoplatónico Olimpiodoro da la información siguiente (*O.F.* 235): "Adapta la sentencia órfica de que quienquiera de nosotros es no iniciado yacerá en el Hades como en lodo". En ningún caso habría razones para dudar la atribución de Olimpiodoro a los órficos, y una comparación con el pasaje de la *República* la hace segura. Es interesante notar que al citar las opiniones de los órficos Adimanto no hace que el castigo se aplique primariamente a los no iniciados como tales (lo cual no habría servido para su argumentación) sino a los moralmente malos. La palabra *anósios* puede ser un término técnico para designar al no iniciado, como *hósios* significaba 'iniciado' (por ejemplo en el fragmento de *Cretenses, supra*, p. 113), pero su sentido habitual era 'moralmente malo', y su unión en el pasaje con *ádikos*, 'injusto', así como las exigencias de la argumentación, muestran que Adimanto lo usa en ese sentido ordinario. Esto deja fuera de duda algo que a menudo resulta difícil de probar: que las enseñanzas órficas tenían un aspecto definidamente ético. En las *Ranas* de Aristófanes, se dice de los que viajan a la región infernal que llegarán a "una masa de lodo y suciedad siempre en aumento", donde yacen todos los violadores de la moralidad tradicional griega: los que han faltado a un huésped, raptado un niño, golpeado a padre o madre, o cometido perjurio. No se menciona el haber omitido tomar la precaución de iniciarse. Aristófanes, por supuesto, no es el hombre ideal para traer como testigo, pues se nos ríe en la cara todo el tiempo y no se le ocurre obligar a su musa cómica a tomar todo el material de un mismo cuerpo de creencias. (Al final de su lista de pecadores pone este frívolo agregado: "o quienquiera haya hecho copia de un discurso de alguna tragedia de Mórsimo", un autor aburrido y sin inspiración.) Empero, lo del lodo lo tomó del Hades órfico, y ocurre que la clase de personas a las cuales pone en él es precisamente la que podría esperarse encontrar allí por las palabras de Adimanto. Aun en los ritos eleusinos (y, en general, en todas las ceremonias oficiales atenienses) se excluían los homicidas, y ello no por una consideración moral, sino simplemente porque se estimaba anexa a ellos una impureza ritual erradicable. Empero, hay un aspecto moral en el homicidio, para quienes quieren verlo. Además, la impropiedad de conceder un mejor futuro a ladrones por el solo hecho de haber sido iniciados debe de haber chocado a otros aparte de Diógenes. Era un paso bien corto y natural vincular la iniciación con la rectitud moral, haciendo depender la una de la otra, y los órficos lo dieron. (Sobre este punto, cf. *infra*, pp. 203 y s.)

Esos mismos, decía Platón, hacen que los malvados transporten agua en un cedazo. Vuelve a referirse a este castigo en el *Gorgias*,

en un contexto que ahora sabemos órfico. Cálicles, quien sostiene contra Sócrates la moral de la inmoralidad, arguye que la mejor vida es la del hombre que deja sus pasiones desarrollarse lo más frenéticas e insaciables posible y cuida de tener siempre presentes los medios de satisfacerlas. La vida de un hombre que no tiene deseos insatisfechos es como la existencia de un cadáver. Sócrates replica que es la concepción de la moralidad sustentada por Cálicles mismo la que se parece a la vida de los muertos, por lo menos según ciertos relatos que ha oído. "Porque yo mismo he oído (493 *a*) a cierto hombre sabio decir que en la vida estamos muertos, y que nuestro cuerpo es una tumba, y la parte de nuestra alma en que residen los deseos es de tal naturaleza que fácilmente es seducida y trastornada. Esta idea fue recogida por algún ingenioso hacedor de mitos, de Sicilia o Italia tal vez, que hizo un juego de palabras con ella, y porque era a una vez persuadible (*pithanón*) y persuasiva la llamó una jarra (*píthos*). A los insensatos llamó no iniciados, y esa parte del alma del insensato donde residen los deseos, su parte indomeñable y no retentiva, era, dijo, como una jarra que pierde, siendo el punto de comparación la imposibilidad de ser llenada o satisfecha. Ese alegorizador, Cálicles, demuestra exactamente lo opuesto que tú, es decir, que de los que están en el Hades (al cual interpretó como 'lo no-visto') los más infelices son esos no iniciados y, dijo, su destino es llevar agua a la jarra que pierde, en un cedazo que no pierde menos. Por el cedazo entendía (así me contó mi informante) significar el alma, y comparaba el alma del insensato a un cedazo porque, por así decirlo, perdía, ya que no lograba retener nada debido a su falta de fe y a su carácter olvidadizo. Ahora bien; admito que todo esto suena más bien absurdo, pero destaca lo que quería hacerte claro, para, si puedo, hacer que cambies de opinión y en vez de la vida insaciada y sin templanza elijas la vida de moderación y de satisfacción con lo que se tiene." [9]

No debemos el conocimiento de esta forma de castigo a Platón solo. Hay una interesantísima ilustración de ella en la descripción que trae Pausanias de una famosa pintura del siglo v en Delfos. Era la escena, o más bien la serie de escenas, pintada por Polignoto en los muros de la sala de los cnidios. Representaba el descenso de Odiseo al Hades y daba una completa imagen del mundo inferior y de los personajes con que lo había poblado la imaginación popular y literaria. La pintura, por supuesto, se ha destruido, pero la relación de Pausanias es en extremo cuidadosa y detallada. Los pasajes pertinentes son éstos (Paus. 10. 31. 9, 11): "Las mujeres que están encima de Pentesilea se hallan ocupadas en llevar agua en cacharros rotos, y una de ellas está pintada bella, la otra como avanzada en años. No hay inscripción aparte sobre cada una de las mujeres, pero una inscripción común sobre ambas dice que son de aquellos que no han sido iniciados... Hay también en la pintura

una jarra, y un anciano, otro que es muchacho aún, y mujeres, y un joven sobre la roca, y junto al anciano uno de la misma edad que él. Todos excepto la mujer vieja, están acarreando agua, pero ella, puede uno suponer, ha roto su cántaro. El agua que queda en la parte rota, la vacía ella en la jarra. Inferimos que estas personas eran también de aquellas que no habían puesto el pensamiento en las ceremonias de Eleusis; pues los helenos de esos días consideraban a la iniciación eleusina tan por encima de todas las demás prácticas devotas como lo están los dioses sobre los héroes."

Pausanias consideraba que la inscripción "no iniciados" se refería a la iniciación eleusina, y sin duda tenía razón. El castigo de llevar indefinidamente agua en vasos que perdían (atribuido en alguna época incierta, pero sin duda posclásica, a las Danaides)[10] era una antigua superstición popular, y, aunque adoptada por los órficos, evidentemente no les era exclusiva[11] (cf. fig. 15, e *infra*, Apéndice, p. 191). Añadieron el tormento del entierro en suciedad, que les era más particularmente propio y muy posiblemente invento suyo. Nótese, sin embargo (para volver a un punto ya establecido), que cuando quiera el castigo de transportar agua se menciona en conexión con el orfismo encontramos que se introduce la alegoría y que la idea de iniciación se junta con la de bondad moral. No fue Sócrates mismo, sino "el ingenioso hacedor de mitos, de Sicilia o Italia tal vez", quien enseñó la ecuación: "no iniciado = insensato, sensual e intemperado".

Después de lo visto en el último capítulo, probablemente no tengamos reparo en adjudicar a los órficos un hábito mental alegórico. Cuando Sócrates manifestaba la posibilidad de que la interpretación alegórica del mito de los que transportan agua en el Hades se debiera a algún autor sículo o itálico, era sin duda sincero (esos lugares eran centros de orfismo y una de las fuentes de textos órficos, cf. *infra*, p. 220). El tormento del entierro en suciedad ha de haber tenido también un sentido alegórico para los órficos. Ningún autor clásico ofrece explicarlo, pero la interpretación de Plotino (1. 6. 6, Rohde, *Psyche,* trad. ingl., cap. 7, n. 15) es razonable y probable. El estado bueno estaba representado para los órticos por la *pureza.* Ésta no podía alcanzarse sin una iniciación unida a la práctica de una vida órfica, que, como hemos visto, incluía la bondad moral. Éstos eran los medios; el fin era llegar a ser puro o limpio (*katharós*; cf. el lenguaje de *Fedón, supra,* p. 162). Así, el no iniciado e inmoral era impuro. No había sido purificado, y por lo tanto estaba adecuadamente destinado a la suciedad que le correspondía.

El orfismo era una religión con una creencia en la inmortalidad y en recompensas y castigos póstumos. Hasta aquí hemos llegado. Pero tenía una doctrina más individual todavía. Estaba también la doctrina del círculo del nacimiento, o ciclo de nacimientos,

y la posibilidad de escapar definitivamente de la reencarnación alcanzando el estado de divinidad perfecta. Platón hace uso del ciclo de los nacimientos al comienzo de las argumentaciones en pro de la inmortalidad, en el *Fedón,* y podemos partir de ellas. Algunos de los lectores, esperamos, tendrán la misma propensión escéptica que nosotros y preguntarán al comienzo por qué llamar órfico a este pasaje platónico. Ello resultará más claro a medida que avancemos.

Fedón, 70 *c* (habla Sócrates): "Pongamos la cuestión de esta manera: cuando los hombres han muerto, ¿sus almas existen en el Hades o no? Hay un antiguo relato" (de nuevo la acostumbrada

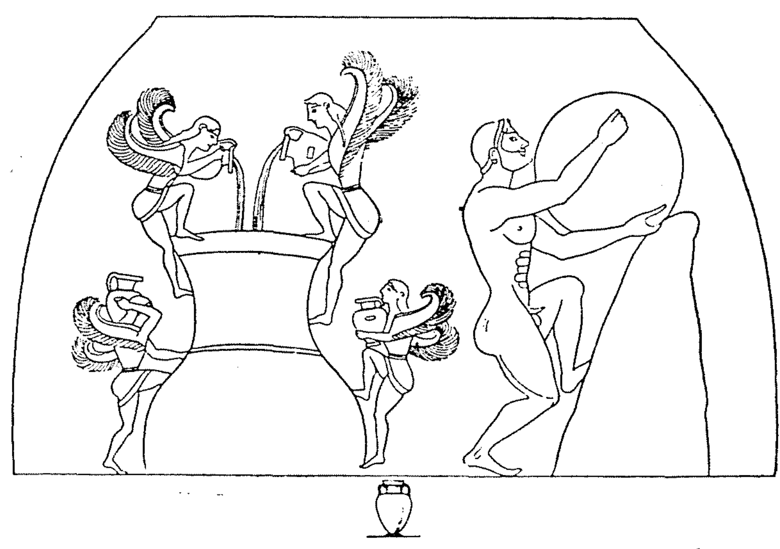


Fig. 15. Escena del Hades. Almas vaciando cántaros en una gran jarra semienterrada.

vaguedad) "que siempre nos vuelve a la memoria, de que salen de aquí y existen allá, y de que vuelven aquí de nuevo y nacen de los muertos." El "relato sagrado" es luego sometido a prueba por argumentos de carácter más propiamente filosófico, y juzgado satisfactorio. Estrechamente vinculada con esta creencia está en los diálogos platónicos la teoría de que lo que los hombres llaman aprender en esta vida no es sino un proceso de reminiscencia, pues el alma, en su camino a través de las edades y a través de diferentes existencias terrenas, así como en el otro mundo (donde ha alcanzado efectivamente una vislumbre de la verdadera realidad, inmaterial, como se dice en el *Fedro*), ha visto y aprendido todo. La reencarnación en un cuerpo mortal, con sus imperfecciones y pasiones, le ha embotado la sensibilidad y hecho olvidar mucho de lo que sabe, pero necesita solo que se lo recuerden, y no aprender nada que no haya

conocido antes. Esta creencia depende, como es obvio, de la otra, según Cebes se lo recuerda inmediatamente a Sócrates en el *Fedón,* y ambas se afirman juntas en el *Menón,* donde también es sometida a prueba a fondo la teoría de la reminiscencia. Veamos cómo se la introduce.

Menón, 80 *e*: Sócrates. "Entiendo lo que quieres decir, Menón. ¿No ves que traes un argumento contencioso: que un hombre no puede buscar conocimiento ni de lo que sabe ni de lo que no sabe? No buscaría lo que sabe, porque lo sabe, y sabiéndolo no necesita de la búsqueda; ni tampoco lo que no sabe, pues entonces no sabe siquiera lo que está buscando."

Menón. "Bien, ¿no crees que el argumento está bien planteado, Sócrates?"

S. "No lo creo."

M. "¿Puedes decirme en qué consiste tu objeción?"

S. "Sí puedo. Algo he oído de labios de hombres y mujeres sabios en la ciencia sagrada."

M. "¿Cuál era su discurso?"

S. "Uno verdadero, me parece, y bello."

M. "¿Qué era, y quiénes son los que lo relatan?"

S. "Quienes lo relatan son hombres y mujeres sacerdotales, de aquella clase cuya tarea es poder ofrecer un discurso [o una razón] acerca de lo que ponen por obra." (De paso, ¿podría haber mejor descripción de la que hemos visto ser la más peculiar característica de los órficos?) "Píndaro también lo dice, y muchos otros de los poetas divinamente inspirados. En cuanto a lo que relatan, es esto. Mira si te parece que hablan con verdad. Dicen que el alma del hombre es inmortal, y que en un tiempo llega a su fin —lo que ellos, como el resto de los hombres, llaman muerte— y en otro tiempo renace, pero nunca es definitivamente exterminada. Por estas razones es necesario vivir una vida lo más sin pecado posible. Pues aquellos «de quienes Perséfone recibe compensación por antigua condena, ella al noveno año devuelve nuevamente sus almas arriba, al sol. De ellos provienen reyes gloriosos y varones raudos en fuerza y los más grandes en sabiduría, y después los llaman los hombres héroes sin tacha».[12] El alma, pues, siendo inmortal y a menudo renacida, y habiendo visto todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, ha aprendido todo cuanto hay."

La "antigua condena" (o "calamidad primordial"), en razón de la cual debemos dar satisfacción a la reina del Hades si nuestra condición ha de elevarse, no puede ser sino el pecado original que, debido a nuestra ascendencia titánica, es parte de nuestra naturaleza de mortales. Decir que pagamos la compensación por una calamidad (*poinàn péntheos*), más bien que por una culpa, es una frase curiosa, pero expresa bien la idea órfica de que la necesidad de

castigo y purificación es consecuencia de nuestro origen y no, en última instancia, culpa del individuo. Ésta es la frase que pone definitivamente fuera de duda la atribución al sistema órfico de las creencias consideradas. Le están expresamente atribuidas por los comentaristas neoplatónicos, pero ya que éstos, según es sabido, son tan malos como los eruditos modernos cuando se trata de poner rótulo de "órfica" a cualquier doctrina mistérica flotante que no pueda clasificarse de otro modo, vale más descartar la sospecha confiando en primer lugar en una fuente más antigua.

Proclo, en su comentario al *Timeo* (ed. Diehl, vol. 3, p. 296, *O. F.* 229) dice: "La única vía de salvación ofrecida por el Creador del alma (en el *Timeo*) es ésta, que la libera del círculo del nacimiento y de todas sus peregrinaciones y de una vida estéril", y en la página siguiente habla del alma como traída "a la vida de beatitud, desde sus peregrinaciones en la región del devenir, a esa vida por la cual ruegan aquellos que, con Orfeo como patrono, son iniciados en los misterios de Dioniso y Core: «liberación del círculo y reposo del mal»."

Compárese Simplicio, en su comentario al *de caelo* de Aristóteles (ed. Helbig, p. 377 = *O. F.* 230): "Y que por el dios creador que asigna a todas las cosas su debida suerte está atada a la rueda del destino y el nacimiento, de la cual es imposible escapar, según Orfeo, salvo propiciándose aquellos dioses «a quienes Zeus ha impuesto como tarea dar liberación del círculo y alivio del mal»."

Estos pasajes nos han dado la doctrina en términos generales. Si insistimos en pormenores, probablemente hallaremos que nuestras autoridades no son del todo concordantes. Resultaría sorprendente que lo fueran, considerando la índole de los autores que deben servirnos de fuentes. Los libros órficos a los cuales estamos aquí atribuyendo algo así como una exposición sistemática se han perdido, salvo uno o dos tristes fragmentos cuya autenticidad es dudosa, puesto que solo han sido trasmitidos en las obras de filósofos religiosos de la era cristiana. Para una versión de la doctrina en la era clásica dependemos de autores de señalada y vigorosa individualidad, cuya filosofía, aunque pueda tomar muchos de sus elementos de creencias y pensamientos anteriores, es, considerada en conjunto, creación propia de ellos. La mayoría de nuestra información clásica proviene de Platón y Empédocles. De la originalidad de Platón sería imposible y excusado hablar aquí; y Empédocles, aunque por el lado religioso estaba saturado de nociones órficas y pitagóricas, fue empero el origen de una filosofía natural concebida para resolver el dilema en que había puesto recientemente al pensamiento griego el razonamiento rígidamente abstracto de Parménides. En ambos pensadores, la grandeza potencial de las concepciones órficas produjo una impresión inerradicable. Decimos "potencial" deliberadamente, pues a ambos esas concepciones solo se les aparecieron en su verda-

dera grandeza cuando asimiladas como parte de sus propios esquemas filosóficos. Ésta es una introducción necesaria, y no debemos olvidarla cuando tratemos de extraer de los textos de tales autores la doctrina de los órficos. Es natural preguntarse hasta qué punto esas doctrinas que encontramos en los filósofos eran objeto de creencia general. Si dependiéramos solamente de fuentes tan altamente literarias, sería imposible decidirlo; pero, afortunadamente, nos es dado ver las mismas creencias también desde una perspectiva por completo diversa. Para ello debemos esperar hasta el fin del capítulo. Volvamos a Platón.

La doctrina de la reencarnación y de la liberación de ella está dada con el mayor detalle en el *Fedro,* y ésta es, en compendio, la materia pertinente: El alma es de una única naturaleza, ya pertenezca a hombres, ya a dioses, y existe al comienzo en la suprema región del cielo. Pero no todas las almas son perfectas, y algunas no pueden permanecer a tal altura. Éstas caen, hasta entrar en contacto con lo sólido (corpóreo), y entonces se ven forzadas a asumir cuerpos materiales y habitarlos. El conjunto formado por alma y cuerpo es lo que llamamos un ser viviente, y la habitual distinción entre mortal e inmortal es en realidad la distinción entre aquellas almas que se han atado a un cuerpo y aquellas que han permanecido en el cielo, incontaminadas de materia. Estas últimas son los dioses, y cómo son solo podemos imaginarlo. De aquí que nos los representemos como "vivientes", cuerpos con almas, pero inmortales. A la primera encarnación, es una "ley" que las almas entren en el cuerpo de un hombre y no de un irracional; pero se convierten en diferentes tipos de hombres, superiores o inferiores, según el tiempo que han conseguido antes permanecer en las regiones celestes y la cantidad de verdades que han visto allí, único lugar donde puede vérselas. Una vez caída, el alma no puede retornar a su verdadera patria, el cielo supremo, hasta después de diez mil años, divididos en diez períodos de mil años cada uno; cada período representa una encarnación y la etapa de castigo o beatitud que debe seguirla. Según Platón, hay una excepción única a esta regla: el alma del filósofo, que en su vida terrena ha amado la sabiduría y la belleza. Éste es liberado al final del tercer período de mil años, si ha elegido el mismo género de vida tres veces consecutivas.

En el curso ordinario, las almas, después de su primera vida, son juzgadas, y algunas van a prisiones subterráneas, otras al cielo, "a una vida adecuada a la vida que han vivido mientras estaban en la forma humana". Ya hemos visto algo acerca de los castigos y recompensas y de su suerte durante este período.

Cuando se han cumplido los mil años, es dado a las almas escoger una segunda vida, y se echan suertes para determinar el orden en que han de escoger. En este punto, el alma de un hombre puede convertirse en la de una bestia y la de una bestia en la de un hom-

bre, con la reserva ya mencionada de que tiene que haber sido la primera vez un alma humana. La razón de ello es enteramente platónica, y la reserva probablemente también.

En la *República* se agregan más detalles sobre el procedimiento de elección de vidas. Se hace bien claro a las almas que su elección es propia de ellas. Aun quien ha elegido en último lugar tiene posibilidad de elegir una buena vida que puede contentarlo, y aun el que elige primero debe usar de gran discreción si no quiere engañarse. El mismo diálogo menciona una clase especial de hombres, cuyos pecados se consideran insanables. No se les da oportunidad de reencarnar, sino que están condenados a permanecer para siempre en el lugar de tormento, para servir de terrible ejemplo a los demás que hayan de pasar por él. Ésos, las únicas almas que se condenan a castigo *eterno,* son nuevamente mencionados en el *Gorgias,* donde también se nombra a los jueces: Minos, Radamante y Éaco, hijos de Zeus. Esa condenación excepcional de un corto número de archipecadores se debe a que los autores órficos querían evitar desautorizar a Homero, al cual se menciona expresamente en el *Gorgias* como la autoridad en que se basa el conocimiento del eterno castigo infligido a Tántalo, Sísifo y Titio.

El lugar del juicio se dice en el *Gorgias* que está "en un prado, donde se halla la encrucijada de que parten los dos caminos, uno a las Islas de los Bienaventurados, el otro al Tártaro". Lo mismo se dice en la *República,* donde el camino que toman los justos después del juicio lleva "a la derecha y hacia arriba a través del cielo", y el otro "a la izquierda y hacia abajo". En el *Fedón,* las regiones de los muertos forman parte de una descripción de lo que Sócrates supone ser el conjunto de la Tierra, y se da al cuadro un colorido científico. Nadie sino Platón creó esa totalidad, que se nos aparece maravillosamente imaginativa; pero incorporó a ella las nociones de los órficos, como estamos dispuestos a admitir teniendo en cuenta que está precedida por una referencia al juicio de las almas y a la reencarnación. Hay además otra alusión: que el camino al Hades tiene "muchas ramificaciones y encrucijadas", idea que veremos reaparecer desde otra dirección muy diferente. La Tierra, en ese mito de Sócrates, es esférica, y el Tártaro, el abismo sin fondo, se representa en esa geografía mítica como un canal que atraviesa la esfera de lado a lado. Esta concepción es platónica, pero la idea del Tártaro, que el filósofo prefirió explicar de esa manera, es órfica, y seguramente Platón lo da a entender utilizando el vocabulario órfico para describirlo. Es un "gran abismo" *(méga khásma),* y no tiene "ni fondo ni fundamento". Cf. los hexámetros órficos citados por Proclo (*O.F.* 66; traducidos *supra,* p. 138):

μέγα χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα.
οὐδέ τι πεῖραρ ὑπήν, οὐ πυθμήν, οὐδέ τις ἕδρα,

(Las palabras de Platón son: *pythména... oudè básin* ['(ni) fondo... ni fundamento'].) Platón observa que el Tártaro ha sido citado por Homero y muchos otros poetas. Nos parece que podemos decir qué escuela de poetas tenía presente sobre todo en su descripción de él.

Los *Katharmói* de Empédocles eran un poema religioso, del cual se conservan unos cuatrocientos cincuentas versos. Como lo implica el nombre ['purificaciones'], trataba sobre la caída del alma y los medios por los cuales alcanza la pureza necesaria si ha de retornar a su primitivo estado de beatitud. El alma es un δαίμων, un ente divino, que ha pecado y en consecuencia está condenada por "tres veces diez mil estaciones" (es decir, quizá diez mil años, como en Platón; véase Frutiger, *Les mythes de Platon*, p. 253, n. 1), a vagar lejos de los bienaventurados. Entre tanto, debe pasar por toda clase de formas mortales, no solo las de hombres y animales, sino incluso de plantas, a las cuales también se concibe como animadas. Empédocles habla mucho en primera persona, lamentando el duro hado que le ha enviado a vagar por estas regiones no familiares, cuando su verdadera patria es en lo alto. "De qué honor, y de qué altura de beatitud vengo, habiendo salido para ambular aquí, entre seres mortales." También: "Lloro y gimo cuando veo el país ajeno, donde moran el crimen y la ira y huestes de otros infortunios, y enfermedades ardientes y corrupción e inundaciones".[13] En otros momentos acentúa el otro lado, la divinidad que es su ser real, como cuando exclama: "Os digo que soy un dios inmortal, no ya un mortal",[14] y concluye la relación de la caída del alma y sus transformaciones con estas palabras: "De ellos ahora soy uno también yo, un desterrado de entre los dioses y peregrino, porque puse mi confianza en la locura de la lucha".

Para sus últimas encarnaciones antes del retorno, las almas nacen como los tipos más elevados de hombres, de los cuales Empédocles menciona profetas, sacerdotes, médicos y gobernantes: "después de eso surgen como dioses, los más altos en honra, compartiendo con los otros inmortales hogar y mesa, libres de los dolores del hombre, en que no tienen parte, no turbados de fatigas". Esto suena igual que la creencia expresada en los versos de Píndaro citados por Sócrates en el *Menón*. No parece que haya nada correspondiente al "noveno año" de esa cita, si ha de tomárselo literalmente; pero, por otra parte, el número nueve también viene al caso, pues el último período comienza con el fin de la novena encarnación, o ciclo de mil años.

Será conveniente mencionar aquí qué más tiene que decirnos Píndaro cuando introduce tales nociones en sus poemas. Le encontramos en la *Olímpica II* hablando de "alguien" que dicta sentencia bajo tierra y otorga a los buenos y a los malos una suerte conforme a sus méritos. Se refiere también a la reencarnación con estas pala-

bras: "Pero tantos cuantos se han sostenido por tres veces en uno u otro estado manteniendo sus almas completamente aparte de la injusticia, ésos viajan por el camino de Zeus a la torre de Crono. Allí las brisas del Océano flotan en torno de las Islas de los Bienaventurados", y pasa a describir con más detalle los deleites de este sitio. Da la impresión de que sus fuentes fueran las mismas que las de la promesa platónica para aquellos que han elegido tres veces sucesivas la vida del amante de la sabiduría y la belleza. Pero en Platón las Islas de los Bienaventurados son el sitio de beatitud temporaria, adonde todos van cuando han llevado una vida buena. Difieren de la patria última del alma que ha alcanzado el término de sus peregrinaciones y escapado a la rueda del nacimiento. Aquélla es para Platón el cielo supremo y la región más allá, "un lugar que ningún poeta ha cantado aquí nunca, ni nunca cantará dignamente". La descripción de este lugar como asiento de las Ideas es, por supuesto, propia de Platón, pero había de existir algo que correspondiera a él en la doctrina de la Rueda, que manifiestamente no es platónica. Si Píndaro parece confundir ese lugar con una forma más elevada de las Islas de los Bienaventurados homéricas como patria final de los héroes (indica que Peleo, Cadmo y Aquiles habitan allí), eso se debe probablemente a que su conocimiento de las creencias órficas era en gran parte de segunda mano, y se traía a colación solo para realzar el efecto poético. Su poesía, en general, no sugiere el tipo de mentalidad que profundizaría en una religión mistérica.[15] En un fragmento de uno de los *Thrênoi* encontramos también una bella y poética descripción de la vida de quienes han alcanzado las Islas de los Bienaventurados, o el Elíseo, o como quiera le llamara; ahí no se da el nombre.

Por último, podemos citar la referencia a la doctrina de la reencarnación en Heródoto (2. 123), quien declara que los griegos la tomaron de Egipto: "Los egipcios fueron los primeros también en introducir la doctrina de que el alma del hombre es inmortal, pero que a la muerte del cuerpo entra en un animal después de otro, cuando nacen. Entonces, cuando ha dado la vuelta de todas las criaturas de mar o tierra o aire, entra de nuevo en el cuerpo de un renacido hombre. Este ciclo se cumple en tres mil años. Ahora bien; algunos de los griegos han hecho uso de esta doctrina, unos antes y otros más tarde, como si les fuera propia. Conozco sus nombres pero no los escribo". (A veces parecería como si los griegos conspiraran adrede para hacer más difícil la tarea del investigador.) Solo podemos conjeturar si la doctrina conocida por Heródoto incluía o no como culminación el retorno del alma a un estado divino tras un reingreso final en forma humana, pero por lo menos nada de lo que dice es incompatible con esta conclusión. No se menciona la elección de vidas, y el definido aserto de que el alma, humana al comienzo, debe reencarnarse por tres mil años en cuerpos de anima-

les antes de recobrar forma humana, es una adición que no hemos encontrado en ninguna otra parte. No es incompatible con nada de lo que dice Empédocles. No es necesariamente incompatible con las palabras de Píndaro acerca de los que se han sostenido tres veces en uno u otro estado evitando la injusticia, ya que el poeta no dice que estas tres veces hayan de ser sucesivas. En cambio sería incompatible con el destino de aquellos que en Platón han escogido tres veces consecutivas la vida filosófica, lo que uno supondría constituir una referencia a la misma doctrina expresada por Píndaro. Tanto en Píndaro como en Platón las palabras se refieren a una forma excepcional concedida a personas extraordinarias, mientras que la referencia de Heródoto puede interpretarse como el curso normal del proceso. Nos parece probable, por lo que sabemos de la índole de los autores órficos, que esta dispensa especial fuera un refinamiento inventado por ellos y sobreimpuesto a una creencia preexistente en la reencarnación, que ellos habían recogido. Píndaro la reproduce en forma poética, y Platón la aprovecha para tener un privilegio excepcional que otorgar a su propio hombre ideal, el verdadero filósofo. Esto no puede ser sino una conjetura, pues, repitamos, no podemos esperar reconstruir en todos sus detalles un credo religioso cuando los textos en que se exponía se han perdido y solo lo vemos transmutado por el genio original de autores como Platón y Píndaro.

Decíamos que contamos con una inestimable contraparte de esas fuentes literarias acerca de las doctrinas en cuestión. Viene del lado de la epigrafía, pues la información se contiene en los textos encontrados en diminutas tabillas de oro depositadas en antiguas tumbas en diferentes épocas, algunas en Italia y otras en Creta. Son inscripciones de larga fama, y en torno de ellas se ha producido toda una bibliografía.[16] Las tablillas se hallaban junto a los esqueletos, las unas cerca de la mano, las otras plegadas junto al cráneo. Una, la de Petelia, había sido enrollada y guardada en un cilindro sujeto a una delicada cadenilla de oro, evidentemente para utilizársela como amuleto. (Se encuentra en el Museo Británico; véanse láms. 8 y 9.)

Los versos garrapateados en las tablillas muestran, por su forma, ser extractos de un poema o de un libro de poemas, y la fecha de algunos asegura que la composición de la que fueron extraídos era de considerable antigüedad: el siglo v a.C. por lo menos. Las más antiguas de las tablillas son de Italia meridional, conocida como una fuente de textos órficos. Debe anotarse que las de Creta son posteriores; no van más allá del siglo II a.C., y Dieterich (*Nekyia,* p. 107) las hace descender hasta el siglo II d.C. Por lo tanto, y al menos sin extrema precaución, no pueden utilizarse como testimonio por quienes aspiran a descubrir la patria originaria del orfismo.

La finalidad de las tablillas se desprende claramente de su con-

tenido. Se provee al difunto con aquellas porciones de su literatura sagrada que le instruirán sobre cómo comportarse cuando se encuentre en la ruta hacia el mundo inferior. Le indican el camino que debe tomar y las palabras que debe decir. Citan además las respuestas favorables que el difunto puede esperar de las potencias de ese mundo cuando les haya recordado debidamente sus derechos a benevolencia. En tales casos, eso puede deberse en parte a que los amigos del difunto no consideraban de más recordar a las deidades mismas lo que de ellas se esperaba. La magia no era ajena al orfismo, y esa reliquia de ella que consiste en creer que un dios hará más probablemente lo que uno quiere si se le anota el modo en que debe actuar puede haber permanecido en las mentes de esos devotos. El nivel general del lenguaje, empero, sugiere que el propósito principal de la adición es más bien animar y consolar al alma misma en su jornada.

Lo que sigue es una traducción de los textos de las tablillas.[17] Algunos detalles permanecen inciertos, y deberán probablemente permanecer así, pues muchas han sido las dificultades con que se enfrentaron los intérpretes. Las letras están incisas, algunas de modo rudo e incorrecto, sobre la delgada y brillante superficie de oro, que ha tendido a enrollarse y hacer rayas de pliegue. Es también claro que se han abreviado frases, haciendo a veces que una o dos palabras representaran toda una oración cuando ésta era una fórmula conocida. En general, se trata de hexámetros, pero una o dos breves fórmulas ("Tú te has convertido de hombre en dios", y la oración sobre el cabrito y la leche) están en prosa.

1. Tablilla de Petelia, Italia del Sur, siglo IV-III a.C., ahora en el Museo Británico (lám. 8):

Hallarás a izquierda de la mansión de Hades una fuente,
y al lado de ella levantado un blanco ciprés.
A esta fuente no te aproximes.
Pero encontrarás otra, del Lago de la Memoria,
fresca agua que va fluyendo, y hay guardias ante ella.
Di: "Yo soy criatura de la Tierra y del Cielo estrellado:
Pero mi raza es del Cielo (solamente). Esto vosotros lo sabéis.
Pero me consumo de sed y perezco. Dadme prestamente
la fría agua que va fluyendo del Lago de la Memoria."
Y por sí mismos te darán de beber de la fuente sagrada.
Y después entre los demás héroes tendrás señorío.

2. De Eleuternas (Creta), siglo II a.C.; ahora en el Museo Nacional de Atenas. Las mismas fórmulas se hallaron en tres tablillas:

Me consumo de sed y perezco. Pues bebe de mí (o: Pero dame de beber de)
la fuente siempre fluyente de la derecha, donde está el ciprés.
¿Quién eres tú?...
¿De dónde eres? —Yo soy el hijo de la Tierra y del Cielo estrellado.

3. Tablilla de Turios, Italia del Sur, siglo IV-III a.C.; ahora en el Museo Nacional de Nápoles:

Mas tan pronto como el espíritu ha dejado la luz del sol,
ve a la derecha tanto cuanto pueda irse,[18] siendo en todo muy cauteloso.
Salve, tú que has sufrido el sufrimiento. Esto tú nunca lo has sufrido antes.
Tú te has convertido de hombre en dios.
Un cabrito eres, caído en la leche.
Salve, salve tú, que viajas por el camino de la mano derecha,
por sagradas praderas y bosquecillos de Perséfone.

4. Tres tabletas más de Turios, de la misma fecha aproximada que la anterior; también conservadas en Nápoles. Algunas tienen expresión más plena que otras, y la reconstrucción siguiente de las fórmulas contenidas en las tres se basa en la del profesor Murray:

Vengo de la pura, la pura Reina de los de abajo,
y Eucles y Eubúleo y otros dioses y *dáimones*:
pues yo también confieso que soy de vuestra estirpe bienaventurada.
Y he pagado la pena por hechos impíos,
o porque el Hado me puso bajo o los dioses inmortales
o... con el rayo de las estrellas arrojado.
He escapado del doloroso y triste círculo.
He pasado con raudo pie a la diadema deseada.
Me he hundido bajo el seno de la Soberana, la Reina del Hades.
Y ahora vengo como suplicante a la sagrada Perséfone,
para que por su gracia me envíe a las sedes de los Santificados.
—Feliz y bienaventurado, tú serás dios en vez de mortal.
Cabrito, he caído en la leche.

5. La larga persistencia de las creencias y costumbres representadas por esas tablillas se muestra en otra más, que pertenece al siglo II o III d.C. Se cree que se la encontró en Roma, y ahora se halla en el Museo Británico (lám. 10):

Ella viene de la pura, pura Reina de los de abajo,
y Eucles y Eubúleo, la criatura de Zeus.[19] Recibe aquí la armadura
de la memoria,[20] don celebrado en canto entre los hombres.
Cecilia Secundina, ven, llegada por ley a ser divina.

Será mucho mejor, para comprender estas inscripciones, leerlas dos o tres veces antes de atender a comentarios o partes aisladas. Leídas en la posición que ocupan en el presente capítulo, las doctrinas centrales deberían resaltar claramente sin más interpretación. Para comentarlas, escogeremos primero aquellos pasajes que muestran más netamente su identidad con las doctrinas cuya índole órfica hemos ya tratado de probar.

En la tablilla Nº 1 se instruye al alma para que diga: "soy criatura de la Tierra y del Cielo estrellado; pero mi raza es del Cielo". En la Nº 2, dice: "Soy el hijo de la Tierra y el Cielo estrellado", y en la Nº 4: "pues yo también confieso que soy de vuestra estirpe bienaventurada". Estas atribuciones se fundan en el divino

origen del alma y en su parentesco con los dioses. Las palabras "criatura de la Tierra y el Cielo" nos recuerdan que para los órficos estas atribuciones eran más específicas, pues se remitían a la historia de la formación del hombre a partir de los Titanes, que eran conocidos para Hesíodo, y para todos en general, como hijos de la Tierra y el Cielo. Empero, el órfico sabe que, si bien los Titanes tenían por padre a Urano, eran una raza malvada y rebelde, y que solo debido al crimen de ellos, que permitió al ser humano tener también en sí algo de la naturaleza dionisíaca, puede fundar el hombre mismo, en relación con ellos, alguna pretensión de divinidad. Por consiguiente, el órfico insiste en su naturaleza dionisíaca: "pero mi verdadero linaje es celeste". Podía jactarse de ello si había vivido la vida órfica, sofocando así el aspecto titánico y cultivando el aspecto dionisíaco de su naturaleza. Las dos mitades de esta confesión no encajan muy bien una con otra, y pueden haber sido tomadas de poemas diferentes; pero es fácil ver que quienes las reunieron para uso del difunto podían tener un propósito definido.

El alma, que ha proclamado su parentesco con los dioses, añade estas palabras: "Y he pagado la pena por hechos impíos". Esto debe referirse al mismo mito. Los hechos impíos no son solo los suyos propios —aunque también por ellos tenía que pagar—, sino la mancha originaria del mal, o la propensión al pecado, heredada de sus «antepasados culpables», los Titanes. (Quizá no es fantasioso aun ver en el raro compuesto *antapéteisa* el sentido: 'he pagado la pena *sustitutiva*'.) El alma que está aún en la prisión del cuerpo ruega a Dioniso "liberación de sus antepasados culpables" (*supra* p. 86). En la tablilla de lám. 3, si la traducción de Murray es correcta, las palabras "tú has sufrido el sufrimiento" se refieren a la misma cosa; pero es posible que el verso signifique: "Salve, tú que has sufrido algo que nunca antes habías sufrido", y refiera en conjunto a la apoteosis expresada por el verso siguiente.

Después de esta manifestación, y una vez aprobada ella por las autoridades del más allá, el difunto es acogido con estas palabras: "Te has convertido de hombre en dios"; "Feliz y bienaventurado, serás dios en vez de mortal". Es la misma confianza exultante con que Empédocles se expresa: "Os digo que soy un dios inmortal, no ya un mortal", y manifiesta que no necesita ya de nueva purificación por una encarnación más, seguida de purgatorio. Es uno de los santos, viene "de los puros", y por lo tanto está listo para entrar en la última etapa de beatitud. Puede decir "He escapado del doloroso y triste círculo". Ello porque ha vivido una vida de pureza acorde con los preceptos órficos. Estas gentes debían de creer que habían alcanzado la última de las encarnaciones necesarias, hecho que sin duda inferían, quizá con complacencia, de sus cualidades personales de pureza y piedad. Empédocles y Píndaro registran la

creencia de que la última encarnación es en la forma de los tipos de humanidad más altos, y ¿quién, a ojos de los órficos, merecía mejor esta descripción que quien "venía de los puros", esto es, había vivido como un órfico debía hacerlo? Es muy posible que ésta se considerara prueba suficiente, pues, tratándose de una esperanza personal de beatitud eterna y divina, no es probable que los interesados insistieran demasiado en aquella parte de sus sagradas escrituras según la cual se necesitaban diez reencarnaciones, o, en casos de mérito excepcional, tres, antes que pudiera alcanzarse el fin supremo. Con todo, es posible también que estuvieran convencidos de haber pasado por encarnaciones previas, y bien dispuestos a justificar en vida tales aspiraciones contando con eso. La gente que cree en la reencarnación no se recata de especular sobre el asunto, y en el caso de Pitágoras, que sustentaba en esto el mismo credo que los órficos, se conservan registradas cuatro de sus vidas previas (Dióg. Laerc. 8. 4. 5). Empédocles también, en el curso de las *Purificaciones,* afirma: "Pues ya he sido mancebo y doncella, arbusto, ave y mudo pez del mar".

En la tablilla 1 se dice que el alma debe evitar la fuente de la izquierda. En la 2, se la instruye más positivamente, diciéndosele que ha de beber de la fuente de la derecha; y en la 3 se expresa definidamente que si es uno de los salvos ha de tomar el camino de la derecha. Esto nos recuerda que, como dice Sócrates en el *Fedón,* "el camino al Hades tiene muchas ramificaciones y encrucijadas". En el *Gorgias* se especifica un poco más, estableciéndose que el prado donde se celebra el juicio está "en la encrucijada de donde parten los dos caminos, el uno a las Islas de los Bienaventurados, el otro al Tártaro"; y en la *República,* de modo tan definido como en nuestras tablillas de oro, se insiste en que el camino que después del juicio toman los justos lleva a la derecha, y el de los injustos a la izquierda.

Ésta es quizá la más notable e interesante entre las muchas pruebas de que Platón y las tablillas funerarias se servían de la misma literatura escatológica. Es tentador llevar más adelante el paralelo. El contexto del pasaje del *Fedón* es éste (108 *a*): "Y así la vía no es como la describe Télefo en la tragedia de Esquilo, el cual dice: «derecho es el camino que lleva al Hades»; pues no creo que sea ni simple ni único. Si no, no habría necesidad de guías, pues no habría apenas dónde pudiera extraviarse un hombre si existiera un único camino. Mas ahora parece más bien que tiene muchas ramificaciones y encrucijadas, como lo infiero por los sacrificios y las prácticas que se usan en la tierra". (Así Burnet; "los ritos sagrados y acostumbrados" es una lectura que cuenta con la autoridad de algunos manuscritos, y es la elegida por J. Harrison, *Prol.* [3], p. 599.) Por tales prácticas, ¿entiende Sócrates, específicamente, la

de enterrar el cadáver con tablillas cuyo texto guíe al difunto en su camino? Así lo sugiere Jane Harrison, y ciertamente es probable que Platón hubiera oído acerca de esa práctica, ilustrada por nuestros descubrimientos arqueológicos. Por otra parte, *nómima*, 'acostumbrados, establecidos', no parece término apropiado para los usos órficos, que estaban lejos de ser establecidos o universales.[21] Sería interesante también si encontráramos en las tablillas algo correspondiente a los "guías" de Sócrates. El mito por medio del cual nos ha llevado a la descripción de los diversos caminos al Hades hablaba de que el alma del difunto era conducida "por su propio δαίμων, que le ha sido adjudicado en vida", y agregaba que después del juicio el alma es entregada a "otro guía". Muchas de las palabras que figuran en las tablillas son dirigidas al difunto por personajes que no conocemos, pero que sí conocerían los autores de las tablillas, ya que los mencionarían los libros de que se tomaban las citas. En nuestra ignorancia, es lo más natural que las pongamos todas en boca de los dioses subterráneos a cuyo reino llegaba el alma; pero es posible que algunas de esas expresiones correspondieran al δαίμωνo guía particular. Desgraciadamente, no vale la pena gastar palabras en este asunto, pues nunca lo decidiremos con las constancias que poseemos actualmente.

Siguiendo, pues, por la derecha, el alma llega a una fuente y dirige a los guardianes que ante ella están una plegaria para que le permitan beber del agua, de la cual tiene desesperada necesidad: "Me consumo de sed y perezco". Podemos presumir que el alma ha pasado por el camino del cual se dice en la *República* que conduce a la llanura de Lete, "a través de terrible y sofocante calor; pues está desnudo de árboles y de todo fruto de la tierra". Al final del viaje también se da de beber agua a las almas. Acerca de la creencia general de que los muertos están sedientos y con urgente necesidad de agua, poseemos referencias que, si bien no frecuentes, bastan para indicar que se trataba de una idea ampliamente difundida y no de un credo particular de los órficos. La misma plegaria aparece en el *Libro de los Muertos* egipcio, y de allí fue adoptada por la religión helénica de esa misma parte del mundo, como lo muestran varias inscripciones sepulcrales, halladas, como las tablillas de oro, en Italia, donde figura la fórmula: "Que Osiris te dé el agua fría". Sin duda el nombre de Osiris fue tomado por los griegos porque encontraron en la religión egipcia una idea similar a la que ellos mismos profesaban.[22]

La palabra *psykhrón* no significa simplemente 'frío', por supuesto, sino también 'refrescante' (ambas cosas son una misma en los países mediterráneos). Es de la misma raíz que "psique", y Dieterich (*Nekya*, p. 95) compara con la palabra ἀναψῦξαι, que figura en el verso órfico (*supra*, p. 168) y literalmente significa 'ser refrescado (aliviado) del mal'. El agua no es agua ordinaria: es

agua del lago de la Memoria, y solo al alma cuya pureza ha sido confirmada se permite beber de ella. Ésta es el alma que ha escapado al círculo del nacimiento, o del mal, o del dolor, y está a punto de entrar en el estado de divinidad perfecta. Por consiguiente, no se le hace beber del agua del Olvido como a aquellas almas de la *República* (620 *a*) que se preparan para una nueva encarnación.

En Platón se menciona el agua del Olvido; aquí, la de la Memoria. El agua del Olvido, aunque con toda evidencia está presente en la forma de la "fuente de la izquierda", no se menciona con ese nombre. Para encontrarlas juntas hemos de recurrir a la curiosa y detallada descripción de un culto local conservada en Pausanias (9.39). Se trata del culto de la deidad ctonia beocia Trofonio, que predecía el futuro a quien cumpliera el adecuado ritual preparatorio y descendiera a las profundidades de su caverna. La descripción establece con claridad que entrar en la caverna de ese divino habitante subterráneo se consideraba equivalente a descender a las regiones inferiores. Su caverna, en efecto, se encontraba en una de las entradas del Hades localizadas en varias partes de Grecia (por ejemplo en Ténaro, en el extremo sur del Peloponeso). El proceso de preparación llevaba varios días e incluía sacrificios a varias deidades, pero lo más importante era la acción que precedía inmediatamente al descenso. Si éste daba auspicio desfavorable, el descenso debía posponerse cualquiera hubiere sido el resultado de los sacrificios anteriores; y ese acto final era el sacrificio de un carnero "en un foso": la misma víctima y el mismo modo de sacrificio utilizados por Odiseo cuando quiso, a las bocas del Hades, evocar la sombra del vidente Tiresias y conversar con él (*Od.* 11. 35 y s.).

Debidamente cumplido el sacrificio, si las entrañas no daban signo desfavorable, el candidato era lavado por la noche en el río Hercina y luego ungido, después de lo cual los sacerdotes le conducían "no directamente a la sede del oráculo, sino a unas fuentes de agua. Estas fuentes están muy próximas una de otra. Allí, debía beber tanto del agua llamada Lete, para alcanzar olvido de todo cuanto tenía hasta entonces en la mente, como, después, de la otra agua, el agua de Mnemosine ['Memoria'], por la cual recordaría luego cuanto vería cuando bajara".

Varios puntos menores acerca de las tablillas requieren mención. No se refieren a cuestiones de credo, y si, con Jane Harrison, suponemos que lo hacen a actos rituales ejecutados en vida, debemos admitir, como ella, que no podemos saber en qué consistían. El mismo destino feliz del alma que se expresa por la clara enunciación de que no es ya un mortal sino se ha convertido en un dios está expresado por la fórmula metafórica o simbólica de que es un cabrito caído en la leche. Las fuentes antiguas no dan paralelos que puedan arrojar luz directa sobre esta fórmula, y resulta más

bien divertido leer las opiniones de los estudiosos. Dos servirán de ejemplo. Jane Harrison (*Prol.*[3] 594) escribió: "Este pequeño y curioso formulario es simple casi hasta la estupidez [*fatuity*]", y L. R. Farnell (*Hero Cults.* 376) lo considera "una fórmula mística que nadie ha explicado satisfactoriamente". Hay algo que ciertamente parece pertinente mencionar. Existen pruebas (véase Harrison, *loc. cit.*) de que entre las muchas formas en que se veneraba a Dioniso estaba la de un cabrito, con el título de *Ériphos* o *Eríphios,* y el punto central de la esperanza del místico es llegar a asimilarse a la naturaleza de su dios. En cuanto a la leche, nada mejor puede decirse sino que la leche y la miel, así como el vino, eran los dones favorables que señalaban la llegada de Dioniso (Eur., *Bacch.* 142, 708 y ss.; Harrison, *op. cit.* 595). Esto no significa que en esos objetos haya nada peculiarmente dionisíaco, sino, sencillamente, que el dios es el que da a sus adoradores todas las cosas buenas, entre las cuales la leche y la miel eran las principales para un pueblo pastor, como lo sabían no solo los griegos sino también los israelitas cuando se dirigieron hacia Canaán. La interpretación del profesor Conway, de que decir "soy como el cabrito que cayó en la olla de leche" era simplemente "un proverbio de pastores para indicar que una desdicha se había convertido inesperadamente en un gran bien" (*Bull. J. Rylands Libr.* 1933, p. 76) yerra, sin duda, por el lado del simplismo, pero quizá señala el camino hacia la verdad, o sea que el caer en leche significaba poco más que alcanzar en abundancia lo que siempre se había deseado. La comparación con nuestras propias Escrituras Sagradas no es enteramente ociosa, aunque no hace sino mostrar cómo la fórmula "abundante en leche y miel" se hizo proverbialmente característica de la mejor tierra, la tierra prometida. Más no podemos afirmar. (Pero cf. *infra,* cap. VI, Apéndice 1.)

En la invocación de las tabletas 4 y 5, se nombra a tres deidades: la Reina de los de abajo (Perséfone), Eucles y Eubúleo.[23] Eucles, "el de buena fama", es Hades o Plutón, como dice Hesiquio, probablemente llamado así por un característico eufemismo. Eubúleo era un nombre usado a menudo como epíteto de Zeus (Frazer, *ad* Paus. 8. 9. 2), pero ciertas inscripciones muestran que se lo conocía en Eleusis como dios independiente que se mantenía junto a Deméter y Perséfone (Dittenberger, *Syll.*[3] 83, línea 39) y como tal se lo veneraba también en las islas. (Inscripciones de Paros, Amorgos, Delos, Míconos; véase Malten en *Arch. Rel.-wiss.* 1909, p. 440 y notas.) Este dios fue, por lo menos en época tardía, identificado con Dioniso. Se parece a éste en un relieve del siglo II d.C. (Preller-Robert, *Gr. Myth.* 1, 784, n. 1 y bibliografía *ibídem*), y Dioniso es llamado más de una vez Eubúleo en los himnos órficos (30. 6, 52. 4). Siendo así, quizá resulte preferible no coincidir con J. Harrison, cuando dice (*Prol.*[3] 587): "Los dos (Eucles y Eubúleo) son

manifiestamente títulos de la misma divinidad", sino más bien aceptar la interpretación de Olivieri, quien ve en las tres deidades invocadas la trinidad de madre, padre e hijo. Padre e hijo eran a menudo, por supuesto, concebidos como uno, especialmente en la literatura sincretista órfica (cf. *supra,* p. 103). "Dioniso y Hades son el mismo", decía Heráclito, y Hades o Plutón, al igual que Dioniso, es invocado como Eubúleo en el himno órfico (18. 12) donde se le llama también Zeus Ctonio. Malten (*loc. cit.* n. 5) advierte que, en la forma de un *joven,* Eubúleo no aparece en la leyenda de Core antes del siglo IV, pero ello ofrece tanto mayor razón para creer, como ya antes sospechábamos, que a veces se lo concebía como el joven Dioniso y no solo como su padre Zeus Ctonio.

Hemos mencionado este punto no solo por él mismo, sino además para sugerir una interpretación de la tablilla 5 diferente de la usual. Habitualmente se supone que las palabras "la criatura de Zeus" se refieren a Cecilia, y J. Harrison (*op. cit.* 586) dice: "Cecilia se atribuye ascendencia no del Zagreo órfico, sino de Zeus, el cual... asumió en el monoteísmo popular algo de la naturaleza y funciones de Zagreo". (De paso sea dicho, no podría menos de suponerse, por esas palabras, que el nombre "Zagreo" estuviera mencionado en las demás tablillas. Ya hemos expresado en otro lugar lo que pensamos sobre el uso indiscriminado de ese nombre cuando quiera se trata de creencias órficas.) Sugeriríamos que la traducción ha de ser ésta: "Ella viene de la pura, pura Reina de los de abajo, y Eucles, y Eubúleo el hijo de Zeus", y que debe adoptarse para la oración siguiente la versión del profesor Murray.

Después de confesar su pureza, su parentesco con los dioses y su feliz huida del círculo, el alma agrega estas palabras: "He pasado al (o "entrado en"; literal y más naturalmente, "sentado pie en") deseado *stéphanos* con raudo pie".[24] Por supuesto, no cabe duda de que el sentido general de esto es: "he alcanzado mi recompensa"; pero se ha manifestado más de una opinión acerca de la interpretación de las palabras en particular. El vocablo *stéphanos* significa habitualmente 'corona' o 'guirnalda', cuyos principales usos eran dos: galardonar a los vencedores de los juegos y ceñir las sienes de los huéspedes en un banquete. Por lo tanto, hay mucho que decir en favor de la opinión de Comparetti, que lo entiende en un sentido similar a la metáfora de San Pablo: "Tal corred, que obtengáis". El alma pura ha corrido una buena carrera ("con raudo pie") y obtenido el premio. Análogamente, nos parece por lo menos posible que pueda referirse al banquete de los muertos, que suscitó críticas tan sarcásticas contra la doctrina órfica sobre la vida futura. "Los presentan coronados de guirnaldas y pasando todo el tiempo en embriaguez", decía Platón en la *República* (363 *c*), y también Aristófanes, comentando la buena vida que puede llevarse en el más allá, indicaba que los muertos se representan coronados "en señal

de que tan pronto como uno llega se lo sienta a beber" (Kock, *Com. Att. Fr.* 1, p. 517, cf. *infra,* n. 22). Estas interpretaciones implicarían un uso menos habitual, pero perfectamente posible, del verbo *epibáinein* ['sentar pie', etc.].

La otra interpretación que se ha sugerido se mantiene más próxima al sentido literal del verbo, pero adopta un sentido menos usual de *stéphanos.* Por el hecho de que una corona rodea, ese término se usa ocasionalmente en poesía en sentido traslaticio. Así, Píndaro (*Ol.* 8. 33) lo emplea para las murallas que rodearían Troya, y Eurípides (*Herc. Fur.* 839) habla de la "guirnalda [o corona] de bellos niños" que rodea a Héracles, y a la cual en breve tiempo destruirá en su locura. De aquí Dieterich (*De Hymn. Orph.* 35) interpretó la palabra en nuestro contexto refiriéndola a los límites de la sede de los bienaventurados, y Rohde a los del reino de Perséfone. Ahora bien, el único uso paralelo del término que Dieterich considera digno de mencionar procede de los *Argonautiká* órficos: "Inmediatamente le apareció allí el *stéphanos* y las torvas murallas y boscajes de (la ciudad de) Eetes" (761 y s.). En nuestra opinión, es también el único paralelo cabal que podía haber citado, y sin embargo estos versos se escribieron quinientos o más años después de nuestras tablillas de oro. Las pocas citas clásicas (a las que Dieterich remite en nota) muestran, nos parece, que la palabra no había llegado a generalizarse como para significar nada más que un muro circundante. Se la usa en cada caso con un fin particular, precisamente porque trae a la mente del lector el significado primario de 'corona'. La frase de Píndaro se refiere al hecho de que las murallas de Troya fueron construidas por los dioses, y dice: "a él el hijo de Leto y Poseidón que de lejos manda llamaron a colaborar en la obra de los muros, cuando se propusieron hacer un *stéphanos* para Ilión". La traducción no es, seguramente, "se propusieron hacer una muralla en torno de Ilión", sino "se propusieron dar a Ilión una corona de gloria". (¿Inferiría uno, de esta expresión: "Donde Cortona eleva a los Cielos su diadema de torres", que la palabra "diadema" ha llegado a significar en nuestra lengua 'algo que circunda', de modo que las palabras: "He pasado con raudo pie a la diadema deseada" pudieran naturalmente interpretarse como "al recinto", o "a la ciudad"?) [25] Análogamente, en Eurípides, una "guirnalda de bellos niños" no es la misma cosa que un cerco de niños: es la corona y la gloria de la vida del héroe, y la palabra se emplea para intensificar el indecible horror de la matanza inminente.

Preferiríamos, pues, una de las interpretaciones basadas en el sentido propio de *stéphanos.* Si el asunto debe dejarse en duda, seguramente no tenemos por qué sentirnos insatisfechos con el grado de certeza que nos resta, pues sabemos que el verso significa "he

alcanzado mi meta", y en el verso anterior se nos acaba de decir que la meta del alma ha sido escapar del círculo de la reencarnación. El verso se repite después del siguiente, con la variante *de* en lugar de *a*. No dudamos en creer lo que el profesor Muray considera probable, que sea una simple errata. Una ojeada a una copia epigráfica de la tablilla, que muestra cuán plagada está de tales errores, elimina todo escrúpulo de arbitrariedad o tratamiento injusto.

Queda el verso: "Me he sumergido bajo el seno de la Soberana, la Reina del Hades".[26] Es tentador adherir a la opinión de Farnell, que no ve en ello sino una "expresión poético-religiosa del hecho del entierro" (*Hero Cults*. p. 378.) Esta explicación parece simple y natural. Sin embargo, es verdad que esa expresión encuentra un estrecho paralelo en ciertas formas del ritual de adopción, practicado tanto en ocasiones seculares como en las religiones mistéricas, donde el significado era la adopción del iniciado por la deidad, o su renacimiento en la familia de los dioses. El paralelismo reside en la representación mimética del acto de nacimiento. (Información y pasajes en Dieterich, *Hymn Orph.* 38 y s. Para un sumario de opiniones, Olivieri, p. 7.) Con esta interpretación, el verso constituiría otro argumento del alma para ser bien recibida, fundado en un acto ritual realizado en vida debidamente. Considerando el lugar del verso en el conjunto, creemos que esto solo es posible si tomamos en un sentido similar los dos versos anteriores, y nos parece más natural tomar los tres como la expresión jubilosa del alma por la felicidad a que se sabe acreedora en razón de ser pura y haber pagado la pena. Luego formula a Perséfone su sencillo ruego, y tiene confirmada la promesa de inmortalidad.

Con respecto al ciprés blanco, no vemos en qué ayuda para la explicación decir que con él el autor significaba un chopo blanco (así Comparetti en *Laminette Orfiche*, Florencia, 1910), árbol reconocidamente común así como en extremo bello, y además puesto en conexión con los difuntos. Es un rasgo notable del poema, y esperamos que algún día nuestro conocimiento de la historia natural de los infiernos pueda ampliarse suficientemente para incluirlo.[27]

La precedente discusión ha manifestado las principales fuentes testimoniales sobre las creencias órficas acerca del destino póstumo del alma. Será conveniente cerrar el capítulo intentando presentar un sumario de esas creencias, en la medida en que pueda hacérselo sin tratar de imponer una coherencia que probablemente nunca fue perfecta (todas las analogías tienden a esta conclusión), y que si alguna vez existió, el carácter indirecto y fragmentario de nuestros testimonios hacen imposible de recobrar.

La creencia en una vida póstuma es primariamente una esperanza personal. Esto significa que la parte más razonable de cual-

quier complejo de ideas escatológicas es probablemente aquella que trata de la felicidad de los electos, pues a esta clase se consideran pertenecer los formuladores del dogma. Describir plausiblemente el destino del individuo común o del positiva y descollantemente malvado no constituye para ellos un punto vital, pese a la tentación de dejar que la imaginación corra sin freno inventando pintorescas formas de tormento para los condenados. Por consiguiente, si hemos de encontrar un relato que podamos seguir con alguna continuidad, ha de ser el que describa el destino de los buenos más bien que el de los malos. Realicemos la experiencia.

La naturaleza de todos los hombres es compuesta. Esto es consecuencia del pecado, no del individual, sino de un gran pecado original y antiguo del cual el género humano en su totalidad es heredero. Este hecho significa, empero, que cada individuo tiene una parte propensa al pecado, la naturaleza titánica, y una parte que, siendo de origen divino, lucha con la naturaleza titánica para expulsarla y purificarse de ella. Depende de cada uno de nosotros elegir qué parte triunfará en la pugna, y, consiguientemente, según dejemos predominar la naturaleza divina o la titánica, nuestras vidas serán buenas o malas.

A la muerte, vamos al Hades y se nos conduce ante jueces, que examinan nuestras vidas y nos consignan a una existencia acorde con nuestros méritos: castigo para el malvado, felicidad para el bueno. En este estado pasamos tanto tiempo cuanto es necesario para completar, junto con el de nuestra previa vida terrena, un período de mil años. Cuando este período ha acabado, se nos retira del paraíso o del purgatorio y se nos prepara para otra vida en la tierra. Hasta qué punto los detalles de la elección de vidas pertenecían al dogma órfico y hasta qué punto se debían a la imaginación de Platón, es cosa difícil de decidir, pero probablemente la elección misma figuraba en el primero.[28] El libre albedrío y la responsabilidad personal son ciertamente partes esenciales e importantes del sistema órfico. Una vez determinadas las nuevas vidas, se hace beber del agua del Leteo a las almas destinadas a reencarnarse. Así, solo pueden tener una tenue y confusa reminiscencia de las verdades que sus experiencias les han enseñado, presumiblemente para que la persistencia en la vía de salvación no se les haga demasiado fácil en la vida que emprenden. Empero, no podemos considerar esto sino como una sugerencia de explicación (y alguna explicación era necesaria) para el hecho evidente de que en la tierra no tenemos sino un sentimiento vago y confuso de tales verdades. (Platón da cuenta de este hecho también por el contacto con las impurezas del cuerpo —idea naturalmente órfica—, pero hace mucho uso del término λήθη ['olvido'] para describirlo.) También aquí hay un interesante indicio de que el elemento de responsabilidad personal no está ausente. Algunos, dice Platón en la *República*, beben dema-

siado y lo olvidan todo. Beber lo menos posible es la actitud más prudente, y sabemos que la mejor de todas las cosas, concedida solo a las almas enteramente purificadas y en el umbral de la plena divinidad, es no beber del agua del Leteo.

Realizado todo esto, el alma reingresa en un cuerpo mortal y nace, de modo que el círculo se completa una vez más. Cuántas veces tenía que cumplirse antes de que fuera posible la liberación, no podemos decirlo con certeza. Si combinamos el aserto de Heródoto con los de Empédocles y Píndaro, y el de Platón en la medida en que no es incompatible con ellos, podemos conjeturar que en una de las formas de la creencia el alma se reencarnaba una vez cada tres como ser humano, y que después de tres reencarnaciones humanas, es decir, después de nueve reencarnaciones en total, podía esperar liberarse. Si ésta era una creencia órfica, podemos estar seguros de que ello dependía de los esfuerzos mismos del alma, es decir, era lo que podía obtenerse, no lo que toda alma, en virtud de su esencia, natural e inevitablemente obtenía. En términos más generales, podemos admitir que existía una creencia de que pasaban diez mil años antes que el hombre común pudiera esperar liberarse, con la salvedad de que puede haberse considerado posible conmutarlo viviendo tres vidas sucesivas puras y santas: la dispensa que Platón consideraba adecuado, en el *Fedro,* otorgar a los filósofos.

Es probable, según hemos dicho, que un iniciado y practicante órfico creyera estar viviendo su última vida antes de la liberación final de con el cuerpo. Los textos sagrados enseñaban que la última encarnación es en la forma de los tipos más altos de humanidad, a los cuales el que vivía una vida órfica pertenecería ciertamente. Sin duda, pues, el órfico creía que estaba llegando al fin de su período de purgatorio o de ese Elíseo que no era sino una breve etapa de reposo. Él, a su muerte, sería arrebatado a lugares aún más excelsos, en comparación con los cuales las alegrías del Elíseo resultaban burdas. La distinción entre el Elíseo y una esfera más alta no siempre es fácil de mantener, pero ciertamente ha de haber existido. Es consecuencia de una distinción que evidentemente se hacía entre la suerte del bueno que está aún destinado a renacer porque sus ciclos establecidos no están completos (el período en el Elíseo puede inclusive considerarse, según Platón, como un tiempo de prueba, pues podía hacer al alma descuidada en la elección de su próxima vida) y la suerte de aquel que ha obtenido la liberación final y se convierte en un dios. Empero, no encontramos esta distinción tan claramente trazada cuando se trata de los lugares mismos a donde cada cual va. Debemos recordar que el Elíseo (o las Islas de los Bienaventurados: ambas expresiones se emplean a menudo indiferentemente) era el nombre de una única morada de los bienaventurados mucho antes de que se desarrollaran los dogmas órficos, más elaborados y en algunos aspectos altamente espirituales.

Esas cosas tardan en desaparecer, especialmente, en nuestro caso, porque la escatología órfica sería familiar a muchos autores, y semifamiliar a muchos más, que se sentían atraídos por ella pero no veían por qué había de hacérsela más incompatible de lo que ellos podían evitar con las antiguas creencias populares. Píndaro constituiría un ejemplo, de ser verdadera esta suposición.

Así, pues, si establecemos la distinción entre el Elíseo y la patria final de las buenas almas ahora deificadas, ¿dónde hemos de situar esta última? Ésta es la cuestión que queda por resolver en el presente capítulo. La tendencia a usar el nombre de "Elíseo" indiscriminadamente hace parecer confusos los testimonios, pero no obstante no cabe mucha duda de a dónde iban las almas liberadas; y es una idea que podemos entender fácilmente debido a que nosotros mismos la hemos heredado. Iban al Cielo. El Elíseo puede haber estado "en los más distantes confines de la Tierra", e inclusive, como veremos, puede haber sido transportado por algunos *theológoi* hasta la misma Luna, pero pertenecía propiamente al orden sublunar, lo mismo que el Tártaro. Que el alma iría al Cielo parece haber sido una idea familiar en el siglo v. La palabra empleada no es habitualmente "cielo", sino "éter". El Αἰθήρ era la sustancia que llenaba las puras regiones externas del Cielo, más allá de la impura atmósfera (el aire) que rodea la Tierra y se extiende hasta la Luna. En esa pura región moraba la divinidad, y el Éter mismo era considerado divino. En Eurípides aparece ora como la residencia de Zeus, ora como Zeus mismo (*Eur.* frr. 487, 877, Nauck). Aquellos, pues, que creían en que el alma era inmortal y divina se inclinaban naturalmente a suponerla hecha de una aprisionada chispa de éter, la cual, cuando liberada, volaría a reunirse con el resto de su sustancia. Así Eurípides habla de la inteligencia del muerto como "algo inmortal, que se sumerge en el inmortal éter" (*Hel.* 1016).[29] Más específicamente, se dice que vuela a las estrellas, o se convierte en estrella, pues el éter es la sustancia de que las estrellas están hechas, ya que existen en esas puras regiones exteriores. (Cf. Aristót. *de caelo,* libro I.) Así en *La Paz* de Aristófanes (832 y s.), cuando Trigeo, a su retorno de la morada de los dioses, es interrogado sobre su viaje, su esclavo le pregunta: "¿No es verdad, entonces, lo que dicen, que nos convertimos en estrellas en el cielo cuando uno de nosotros muere?"[30] Hay también testimonios (aunque en su mayoría de época grecorromana) de la creencia en que la Vía Láctea era la morada de las almas, creencia, al parecer, común a muchos pueblos.[31] Tenemos además este aserto de los *Placita,* el cual nos sugiere que los mismos órficos consideraban a las estrellas mundos habitables (*O.F.* 22): "Heraclides (o sea, Heraclides del Ponto, contemporáneo de Platón) y los pitagóricos dicen que cada una de las estrellas es un mundo, tierra y aire circundante, todas en el éter infinito. Estos dogmas son co-

rrientes en los textos órficos, pues hacen un mundo de cada una de las estrellas".

La distinción entre Elíseo, como lugar de purificación, y la patria final del alma purificada está ilustrada en un pasaje de la escatología de Virgilio, *Eneida* VI (743-51). En la medida en que hace esa distinción, Virgilio sigue la misma tradición que Platón seguía.[32] Los versos son:

Quisque suos patimur manes,[33] *exinde per amplum*
mittimur Elysium, et pauci laeta arva tenemus
donec longa dies perfecto tempore orbe
concretam exemit labem, purumque relinquit
aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.
Has omnes, ubi mille rotam volvere per annos,
Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno,
scilicet immemores supera ut convexa revisant
rursus et incipiant in corpora velle reverti.

[Padecemos cada uno sus manes; después, por el amplio
Elíseo nos mandan, y pocos estos campos alegres tenemos
hasta que un largo día, cumplido el ciclo del tiempo,
ha extirpado la mácula inveterada, y ya puros
el etéreo sentido dejó y del simple aire el fuego.
A éstas todas, después que mil años han vuelto la rueda,
llama un dios en gran muchedumbre al río Leteo,
de modo que sin recuerdos revisitan la suprema bóveda
y de nuevo comienzan a querer retornar a otros cuerpos.]

En el Elíseo están las almas tanto de los que han sufrido su encarnación final y los que están destinados a renacer. Los primeros obtienen la plena purificación, y aunque Virgilio no dice expresamente que vuelen a una esfera aún más alta, ningún otro lugar sería adecuado para aquello que ha quedado hecho *purum*... *aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.* Van, pues, a las estrellas, éter al éter, dejando las regiones del Elíseo, que son las más altas accesibles a quienes todavía tienen que sufrir renacimiento y son designadas por Virgilio como *aeris campis* (887). *Aer* era la atmósfera menos pura, que llena el espacio entre la Tierra y la Luna, y sin duda hay referencia a la difundida opinión de que la Luna misma era un lugar de descanso póstumo de las almas.[34] Puesto que las almas destinadas a renacer ocupan los niveles del aire, no es sorprendente que, según el mismo sistema de creencias, los seres vivientes, cuando nacen, absorban con el aire su nueva vida; y Aristóteles es testigo de que tal era la creencia órfica: que el alma "nos viene del espacio cuando respiramos, traída por los vientos (cf. *supra*, p. 97).[35]

En el *Timeo* de Platón, ciertos hilos se anudan para formar una imagen general, y el pasaje siguiente constituye un adecuado cierre para este capítulo (*Tim.* 41 *d* y ss.).

Cuando el Creador hizo por vez primera las almas individuales,

las hizo "iguales a las estrellas en número, y asignó cada una a una estrella", y mientras estaban aún en las estrellas les enseñó la naturaleza del universo y cuál sería la suerte que les correspondería, es decir, ser implantadas en cuerpos. "Cuando hubieran sido implantadas en cuerpos por las obras de la necesidad... ante todo la facultad de sensación, la misma para todos, sería naturalmente suscitada en ellas como resultado de impresiones violentas, y segundo el amor,

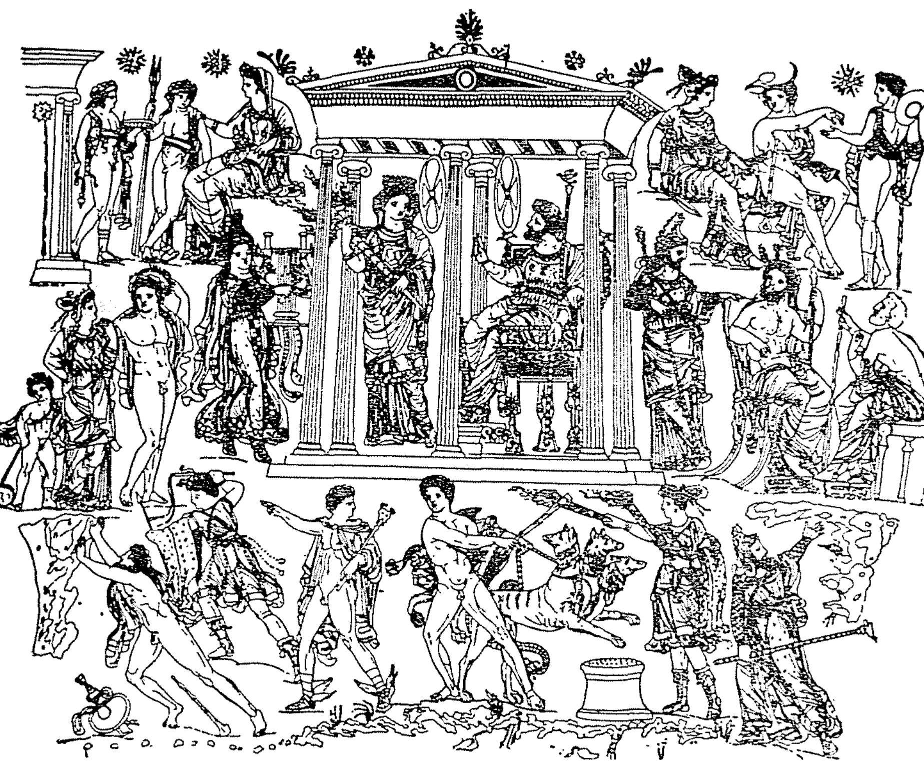


FIG. 16. Escena del Hades, en un vaso (Munich).

mezclado de placer y dolor, y además de ello el temor y la cólera y todas las pasiones que o bien resultan de éstas o son sus contrarias. Si dominaban esas pasiones, vivirían con rectitud, pero, si eran dominadas por ellas, de modo no recto, y la que hubiera vivido bien su tiempo señalado, viajaría otra vez para morar en su propia estrella y vivir una vida bienaventurada según su verdadera naturaleza." [36]

APÉNDICE DEL CAPÍTULO V

Los vasos escatológicos

Hay una conocida serie de vasos suditálicos de los siglos IV a III a. C., dos de los cuales se reproducen en figs. 16 y 17. Son grandes objetos, pintados en un estilo repelente, y la idea que ha cautivado la imaginación del pintor, y que le ha hecho repetirla con variantes en varios vasos, es la de una representación considerablemente detallada del otro mundo tal como se lo describía en Homero y en la creencia popular. Parecen una mezcolanza de todo lo que el pintor sabía sobre el Hades, y no es sorprendente, considerando en particular la proveniencia de los vasos, que incluyera algunos rasgos de la tradición órfica. Aparece una serie de los moradores o visitantes bien conocidos, como Sísifo con su piedra, Tántalo rechazando la roca, las Danaides con sus jarras, Héracles con Cérbero, Teseo y Pirítoo, y otros. Allí está también Orfeo, como lo estaba en la pintura de Polignoto y como no podía menos de estar en toda representación de la morada de Hades. Los vasos muestran a éste y a Perséfone entronizados en el medio, en un palacio, el rasgo más notable del cual son las ruedas suspendidas del techo (cf. *infra,* p. 210). Están también los Jueces infernales, nombrados en uno de los vasos Tri(o)ptólemo, Éaco y [Rada]mante, y Hermes el conductor de las almas. Cerca de Orfeo, en uno de los vasos (fig. 16), está un grupo de padre, madre e hijo, que no han sido identificados con ninguna figura mitológica y algunos han querido interpretar como una familia de iniciados que llegan para gozar de la beatitud que les corresponde. Jane Harrison encontraba difícil de aceptar esta interpretación, "frente al hecho de que todas las demás figuras presentes son mitológicas", aunque si las hubiese aceptado le habría corroborado sin duda su punto de vista de que los vasos "fueron evidentemente diseñados bajo influjo órfico". No estamos seguros de que esta última observación signifique gran cosa, pero creemos que es mucho más probable la interpretación sugerida de las tres figuras dudosas. Encontraría un paralelo en la pintura de Polignoto, donde el hecho de que todas las demás figuras fueran mitológicas no le impidió insertar un grupo al cual rotuló simplemente "los no iniciados", es decir, un grupo de seres humanos (*supra,* p. 164). Si las figuras del vaso son iniciados órficos es otra cuestión; más probablemente son iniciados eleusinos, y reminiscencia de la pintura de Delfos.

Mucho se ha escrito acerca de estos vasos. No hemos creído útil repetir aquí una descripción detallada de ellos, no tanto porque nos parece cierto que nada tienen que ver con el orfismo, como porque, muestren o no influjo órfico, poco o nada agregan a nuestro conocimiento de esa religión. Empero, contienen uno o dos rasgos interesantes como ilustración de los testimonios literarios que hemos considerado en el texto. (La presencia de Orfeo mismo está, por supuesto, fuera de cuestión.) Los Jueces mismos son una notable adición cuando se comparan esas pinturas con la obra de Polignoto (siglo V), e indican una escatología más próxima a la de los órficos, en cuanto se da más peso a las recompensas y castigos. En uno aparece una figura con espada, identificable con la diosa Δίκη (fig. 16, registro superior, junto a Teseo y Pirítoo), y en otro una figura con fusta, cuya inscripción ha sido plausiblemente restaurada como 'Ανάγκη (fig. 17, encima de Sísifo). Ambos personajes tienen estrechas afinidades órficas. En la parte inferior de ambos vasos reproducidos fluyen los ríos infernales, y en uno de ellos éstos aparecen de un modo curiosamente preciso, como si fuese un mapa. El conocimiento de esos ríos, por supuesto, no era exclusivo de los órficos, pero puede conjeturarse por Platón, así como

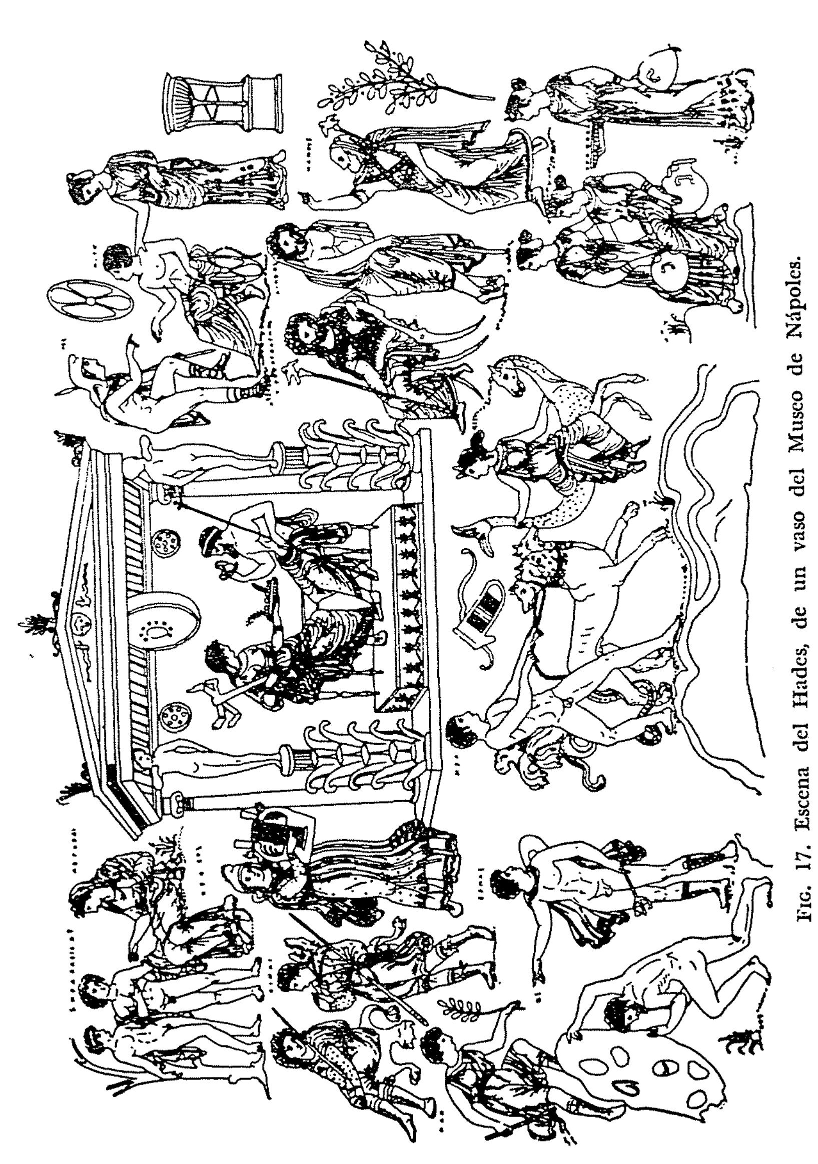


FIG. 17. Escena del Hades, de un vaso del Museo de Nápoles.

por nuestro conocimiento general del carácter de los textos órficos, que el poema órfico en que se describían esas cosas ponía especial cuidado en dar una descripción minuciosa y circunstanciada de la geografía del Hades. Falta señalar dos rasgos de particular interés, si tenemos en cuenta la descripción de las tabletas de tumbas itálicas así como ciertas palabras de Platón. El vaso de fig. 16, en el extremo superior izquierdo, o sea, a la izquierda del palacio de Plutón con respecto al observador, muestra una fuente. Echamos de menos el misterioso ciprés de la tableta de Petelia, pero sin embargo difícilmente pueda ser otra cosa que la fuente de Leteo, que, según el poema órfico, debe ser evitada por el alma purificada. En el mismo vaso, a la derecha de Héracles, hay un objeto en forma de recipiente. Está en la misma parte del dibujo que en el segundo vaso aquí reproducido ocupan las Danaides. En un tercer vaso de la serie, no reproducido aquí, se ve a las Danaides en su tarea de vaciar sus cántaros en una gran jarra hundida en tierra (como las pequeñas almas de fig. 15, *supra*, p. 166). Parecería que el mencionado objeto de la fig. 16 tenga por finalidad sugerir la presencia de las Danaides, omitidas porque no quedaba espacio para ellas. Llegados a este punto, no puede sino acudir a nuestra memoria la frase de Platón en el *Gorgias* sobre el destino de los no iniciados, que es llevar agua "a la jarra perforada" (εἰς τὸν τετρημένον πίθον). Sobre este castigo, véase *supra*, pp. 164 y ss. Ésta, pues, es una representación de la "jarra perforada". Sin duda, debía tener la boca hacia arriba, y los agujeros en el fondo enterrado; y, si el pintor ponía tanto empeño en la exactitud, ¿cómo podía haber mostrado tales agujeros? (Sobre el τετρημένος πίθος en las pinturas de vasos, véase también Cook, *Zeus*, III, [1940], 422.)

Estos puntos, interesantes en sí, pueden tener su valor como pruebas adicionales de la difusión de las ideas órficas, si parecen suficientes como indicios de influencia; pero quizá la mejor razón para no detenernos en ellos durante nuestra presente indagación está dada por las palabras de L. R. Farnell, las cuales deberían inscribirse sobre el escritorio de todo arqueólogo que se interese en historia religiosa: "El arte es un medio difícil para la expresión de una escatología avanzada".

Los vasos están publicados en *Wiener Vorlegeblätter*, serie E, láms. 1-7. Véase también Winkler, "Darstellungen der Unterwelt auf unteritalischen Vasen", en *Breslauer philol. Abh.*, Bd. 3, Heft 5, 1888. Una interpretación exageradamente mística ha sido propuesta por E. Kuhnert en *Jahrb. des Öst. Arch. Inst.*, 1893, pp. 104 y ss. y en *Philologus* 54 (1895), pp. 193 y ss. Fue atacado por Milchhöfer en *Philol.* 53 (1894), pp. 385 y ss., pero ha sido seguido, por ejemplo, por Dieterich (*Nekia*, p. 128). Rohde vuelve a la nota escéptica en *Psique*, cap. 7, n. 27. En cuanto a la interpretación de Harrison, véase *Prol.*[3] pp. 599 y ss.

NOTAS DEL CAPÍTULO V

1 [*The squeak-and-gibber and the harp-and-scream.*] Aldous Huxley, *Music at Night*, pp. 99 y ss.

2 Trad. L. R. Farnell, *Hero Cults*, Oxford, 1921, p. 392.

3 Sobre Eleusis, véase especialmente Nilsson, "Die Eleusinischen Gottheiten", en *Arch. f. Rel.-wiss.* 1935, 79 y ss.

4 Resultará evidente por lo que sigue que hemos recibido mucha luz del capítulo dedicado a Eleusis en *Psique*, de Rohde, al cual remitimos al lector para información más precisa. Pero no podemos seguirle enteramente. En particular, no logramos comprender su negativa a admitir toda conexión, en la mente de los griegos, entre las deidades ctonias como dioses del suelo y su actividad como

dioses del reino de las almas. Uno y otro carácter estuvieron siempre vinculados con una misma deidad, y aun si la explicación moderna corriente de esa vinculación (analogía entre el grano y el alma humana) es deficiente, el hecho mismo no es negable. El aserto de Rohde parece contradictorio con los contenidos en otras partes del libro.

5 Para la objeción de Linforth a la adjudicación del "*sôma* = *sêma*" a los órficos, véase su *Arts of Orpheus* (1941), 147, y nuestro *The Greeks and their Gods,* 311, n. 3.

6 Por "el hijo de Museo", Platón puede significar Eumolpo (tradicional fundador de los misterios eleusinos), a quien "Suidas" atribuye ese parentesco (Kern, *test.* 166). Museo mismo aparece siempre en conexión con Orfeo, unas veces como hijo y otras como discípulo. Solo "Suidas" dice que, pese a la tradición, debió de ser anterior. Parece haber sido poco más que un indistinto doble de Orfeo, y se le atribuían algunas composiciones del corpus órfico. Como a Orfeo, se le designaba *theológos.* Muchos de los textos atribuidos al propio Orfeo se dirigen a Museo. Para autoridades acerca del personaje, véase Kern, *testt.* 166-172. Plutarco, que estaba bien informado sobre el tema de los misterios, dice simplemente que la pulla de Platón se dirige aquí contra los órficos (cf. *supra,* p. 162).

7 Que ciudades enteras fueran sometidas a purificación no era, por supuesto, desusado. Ejemplos (citados por A. J. Festugière en *Rev. Ét. Gr.* 1938, 197): Atenas (por Epiménides), Platón, *Leyes* I, 642 *d,* Aristót., *Ath. Pol.* I; Halo, en Tesalia, Heródoto, VII, 197 (por el sacrificio de Átamas); Delos, Tucíd. III 104.

8 Para ejemplos, véase R. Wünsch, *Antique Fluchtafeln,* 1912 (Kleine Texte).

9 Hemos visto ya lo bastante para señalar que lo que puede llamarse una filología alegórica era un rasgo de la especulación órfica. Al σῶμα = σῆμα podemos agregar ahora Ἀΐδης = 'invisible' (quizá, por una vez, un acierto), y, mucho nos tememos, ἀμύητος = ἀνόητος ['no iniciado' = 'ininteligente']. Es ésta una nueva razón para ver tanto tentativas de etimología como origen órfico en los pasajes de Malalás y Apión (*O.F.* 65, 56) citados en el capítulo anterior, pp. 101 y ss. Es quizá pertinente, con respecto a la inclinación etimologista de los órficos, recordar esta observación de Verrall: "Todo el arte de interpretar *onómata* ['nombres'] parece haber tenido origen en Sicilia" ? (ed. de Esq., *Agam.,* 1889, v. 84; Verrall remite a *Journal of Philology,* IX, 197).

10 La más antigua referencia a la pena de las Danaides es, en literatura, el *Axioco* (371 *e*) pseudoplatónico, y en arte los vasos escatológicos "ápulos" de la segunda mitad del siglo IV a. C. Sobre los vasos, cf. *supra,* Apéndice a este capítulo.

11 Las teorías sobre su origen son irrelevantes para el orfismo. Pueden verse en las notas de Frazer al pasaje de Pausanias, y en Harrison, *Prol.*[3] 613-23.

12 La cita es de Píndaro.

13 E. Maass (*Orpheus,* p. 95) refiere estas palabras al Hades.

14 χαίρετ', ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός. Idéntico es el final de los *Versos áureos* pitagóricos (70 y s.):

ἢν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ᾽ ἐλεύθερον ἔλθῃς
ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός

[si al libre éter, dejando el cuerpo, te fueres,
ya no serás mortal, sino un dios inmortal y perenne].

Cf. Dieterich, *Nekyia,* p. 88, n. 2.

15 Estará claro que consideramos aquí a estos autores solo como fuentes de información sobre la doctrina de la reencarnación, que hemos encontrado ra-

zones para admitir como parte del sistema de creencias órfico. La cuestión de cómo pensaban dichos autores y de su actitud hacia el orfismo pertenece a una parte ulterior de este libro (cap. VII).

[16] El texto crítico más cómodo de consultar es el del profesor Murray, impreso como apéndice a Harrison, *Prolegomena*. Véase también Olivieri, *Lamellae Aureae Orphicae*, Bonn, 1915 (Kleine Texte), que da (p. 3) un sumario de la bibliografía anterior sobre el tema. Compleméntese con Kern, *O.F.* p. 104, donde también se encuentran textos (= fr. 32).

[17] La traducción de las láminas 1-3 es la que da el profesor Cornford en *Greek Religious Thought* (Dent, 1932), pp. 60 y s., con una o dos leves alteraciones verbales. Dicho autor manifiesta: "He hecho uso de la traducción del profesor Murray, con unos pocos cambios para ajustarla al texto establecido por Diels en sus *Fragmente der Vorsokratiker* (1912), II, 175".

[18] Lectura y sentido extremadamente dudosos. La traducción dada en el texto es de Diels. Véase, preferentemente, la nota de Kern, *O.F.* p. 108. Es afortunado que no necesitemos depender de estas palabras para aseverar la mención de la "vía de la derecha" en esta tableta.

[19] Véase *supra*, p. 180.

[20] El sentido aquí es muy dudoso. Diels: *tékos aglá,* con el sentido: 'hija (de Zeus) gloriosa'. Como las tabletas han sido repetidamente examinadas y leídas por expertos, nos ha parecido inútil que nosotros, principiantes en este tipo de epigrafía, tratáramos de rehacer el trabajo. Empero, hemos visto esta tableta en el Museo Británico y, por lo que pueda valer, registramos una nota que tomamos, en el sentido de que solo la lectura del profesor Murray (*hópla d'ékh'hôde,* ['(estas) armas ten (recibe) aquí'] parece dar cuenta del espacio de una letra faltante en la tablilla. Esta dificultad, al parecer, fue notada por otros, y Olivieri escribe ἀγλά [α]. Véase su aparato crítico *ad loc.* y cf. las observaciones de R. S. Conway en *Bull. John Rylands Lib.* 1933, 87 y s.

[21] Jane Harrison no sugirió que lo fueran. Al leer ὁσίων καὶ νομίμων, establece una distinción entre *hósia,* ritos sacrosantos para el iniciado, y *nómima,* ritos para todos en general. Por otra parte, aun si la verdadera lectura fuera ὁσίων y no θυσίων, no podemos evitar la impresión de que, si el texto se refiriera a dos tipos de ritos opuestos y no aplicara simplemente un par de adjetivos a un mismo ritual, Platón hubiese repetido el artículo ante el segundo epíteto.

[22] Sobre los muertos sedientos en general, cf. *Etym. Magn. s.v.* δανάκης (nombre de una moneda que se ponía en la boca del muerto para pagar su pasaje por el Aqueronte; Gruppe ha impreso, por error, *dáneion* en el lema siguiente): "δαναιοὶ γάρ οἱ νεκροί, τουτέστι ξηροί" ['pues los muertos están muy viejos, es decir, desecados']; otras referencias en Gruppe, *Gr. Myth.* 831, notas 1-3. T. L. Shear, en *Amer. Journ. Arch.* vol. 35 (1931), p. 430, comenta la presencia de una fuente en una tumba de Corinto. Compara con nuestra tablillas órficas y remite al descubrimiento de jarras puestas contra los labios de difuntos, pero su cita de Aristófanes (Kock, *Com. Att.* Fr. I, p. 517) es por completo inapropiada, pues en ella la referencia no es a la extinción de la sed, sino a los festines y la buena vida, algo así como la μέθη αἰώνιος ['eterna abundancia de bebida'] de Platón. Un vasto complejo de ideas y ritos está vinculado con la concepción de los muertos sedientos. Véase además, por ejemplo, O. Janeiwitsch, "Dürstige Seelen", en *Arch. Rel.-wiss.* 13 (1910), pp. 627 y ss., y referencias en P. M. Schuhl, *La formation de la pensée grecque,* París, 1934, p. 119, n. 2, y p. 210, n. 2. Los ejemplos de la plegaria de Osiris encontrados en Italia están en *I. G. Ital. et Sic.,* nº 1488, 1705, 1782. Véase especialmente A. Dieterich, *Nekyia* 95, y Rohde, *Psyche* (trad. ingl.), cap. 14, II, n. 152. Interesante es la comparación de Dieterich con el uso cristiano de *refrigerium,* como en las fórmulas sepulcrales *in refrigerio anima tua, Deus te refrigeret,* e

inclusive, más notable, el paralelo con el oficio de difuntos en la Iglesia Ortodoxa actual: Κύριε, ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τοῦ κεκοιμημένου δούλου σου τοῦδε... ἐν τόπῳ ἀναψύξεως, ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη λύπη καὶ στεναγμός
['Señor, da descanso al alma de este tu siervo difunto... en el lugar del refrigerio, donde han cesado el dolor, la tristeza y el gemido']. Sobre ξανάκης véase Cook, *Zeus*, III, 362, n. 2. Ejemplos de *refrigerium* están reunidos en G. van der Leeuw, *Mnemosyne*, 1935, 125. Véase además R. Parrot, "Le 'refrigerium' dans l'au-delà" (*Rev. Hist. Rel.* 1936-37), E. R. Goodenough en *Jounr. Bibl. Lit.* 1938, 104 y ss., C. Marot, "Refrigerium" (*Acta Litt. et Scient. Reg. Univ. Hungariensis*), Szeged, 1937 (en húngaro y alemán). En el canon de la misa católica el sacerdote impetra diariamente para los cristianos difuntos *locum refrigerii, lucis et pacis*. (A. D. Nock, en *Class Rev.* 1938, 146.)

23 Sobre la individualidad de Eubúleo, véase Nilsson, *Arch. f. Rel.-wiss.*, 1935, 84 (la tríada *theós, theá* y Eubúleo en monumentos de Eleusis).

24 Sobre el *stéphanos*, cf. A. W. Pickard-Cambridge, "The Wheel and the Crown", *Class Rev.* 1945, 52 y s.

25 Cf. con las expresiones inglesas Eur. *Hécuba* 910: ἀπὸ στεφάναν κέκαρσαι πύργων ['arrasada está tu corona de torres' (trad. Tovar-Binda)]. Una ojeada al Liddle-Scott sugiere, de hecho que στεφάνη generaliza su significación más fácilmente que στέφανος.

26 Sobre la fórmula *despôinas hypò kólpon* ['bajo el seno de la soberana'], véase A. J. Festugière, *Revue Biblique,* 1935, 371 n. 9, y 381 y ss.

27 Hemos tenido el privilegio de ver, en pruebas, las páginas del profesor Cook sobre el ciprés blanco del Hades, preparadas para el volumen 3 de *Zeus.* Estamos plenamente de acuerdo con la conclusión a que llega después de discutir posibles paralelos: "en conjunto, parece más probable que el árbol de las tablillas fuera un ciprés milagroso; cuya peculiaridad consistiría en su asimilación a ese otro árbol de los confines terrestres, el chopo blanco". (Sobre las asociaciones ctonias de este último, véase *Zeus,* 2, 467 y ss.)

28 Sobre la cuestión de si la elección de vidas es invento de Platón, véase W. Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern* (1934), 37 y 30, con referencias, en notas, a otras opiniones.

29 A los pasajes de Eurípides añádase *Suppl.* 533 y s.: πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, τὸ σῶμα δ' ἐς γῆν ['el espíritu (hálito), hacia el éter; el cuerpo, a la tierra'].

30 Cf. además el verso del epitafio de los atenienses caídos en Potidea en 432 a. C. (ahora en el Museo Británico): αἰθὴρ μὲμ φσυχὰς ὑπεδέχσατο, σώ[ματα δὲ χθών?] ['el éter recibió las almas; los cuerpos, la tierra?]'] (*I. G.* I, 442). La idea está expresada con mayor frecuencia aún en la época grecorromana; cf. Rohde, *Psyche* (trad. ingl.), p. 541, con n. 135, y especialmente la interesante yuxtaposición de Elíseo y Cielo, *ib.* n. 134.

31 Véanse referencias en Dieterich, *De hymn. Orph.* 37, n. 3, y Gruppe, *Gr. Myth.,* 1037. Dieterich se equivoca sin duda al poner en conexión esta creencia con la fórmula "el cabrito en la leche", como opina el profesor A. B. Cook (*Zeus,* 2, 119). Éste tendería a considerar el *stéphanos* de la tabla nº 4 como una referencia a la Vía Láctea. Aunque, como hemos dicho, las pruebas de esta creencia datan en su mayoría de época grecorromana, era atribuida por los neoplatónicos a Heraclides del Ponto (Estobeo, I, p. 378, 12 Wachsmuth).

32 Difiere de él en poner un período preliminar de purgación por medio de los elementos igual para todas las almas, para liberarlas de los groseros deterioros a que han estado sujetas por el hecho de la encarnación (735-42). Es una discrepancia menor, que puede haber existido dentro de la misma tradición, y la purificación preliminar por medio de los elementos se refleja en otras fuen-

tes, especialmente Empédocles. Cf. E. Norden, *Aeneis* VI, Teubner, 1926, pp. 19, 28. Puede ser de interés para el lector saber que la relación de la escatología órfica presentada hasta el momento en este capítulo fue redactada sin referencia al libro VI de la *Eneida*. Si ahora se lee este libro, y en particular el discurso de Anquises (724-52), puede resultar más claro que antes el sentido de la trillada frase de que la escatología de Virgilio "muestra influjo órfico". En el segundo verso de la cita, utilizamos una puntuación que no hemos visto en ninguna parte, pero sirve solo para hacer más clara una interpretación sostenida, por ejemplo, por Norden.

[33] Sobre los *manes* en Virg. *Eneida* VI, 743, véase la nota de Headlam a Esq. *Agam.* 1663 (*Oresteia* de G. Thomson, 1938, vol. II, 157), donde se dice que traduce "más bien ininteligiblemente" el griego.

[34] Cf. Norden, *op. cit.*, p. 23. El material es abundante, y está indicado por Norden. El ejemplo conservado más notable de elaborada escatología compuesta sobre la base de que la Luna representa un estadio intermedio en el camino ascendente del alma es el mito de Plutarco, *de facie in orbe lunae*. Cito de un sumario contenido en un reciente artículo de W. Hamilton (*C. Q.* vol. 28, 1934, p. 26; la distinción entre alma e intelecto no está, naturalmente, expresada en Virgilio): "La muerte que morimos en tierra libera el intelecto y el alma separándolos completamente del cuerpo, y ambos vuelan hacia el espacio situado entre la Tierra y la Luna, donde son castigados y purificados. La Luna recibe, después de la purificación, las almas de los justos; allí gozan los deleites del paraíso... y allí, finalmente, si, absteniéndose de pecado, no incurren en el castigo de la reencarnación, ocurre la segunda muerte. El intelecto retorna al Sol, que es su fuente." La mezcla de expresiones mitológicas y filosóficas, como se ve en la adaptación del antiguo Elíseo a un esquema cosmológico situándolo en la Luna, está pertinentemente señalada por Norden y en este libro se ha mostrado, según creemos, que es un rasgo particularmente órfico. Bastante común en las escuelas filosóficas de los siglos III y siguientes, aun así puede haber sido en primer lugar peculiarmente órfica.

[35] Aquí hay otro caso de un principio del sistema órfico que no es en modo alguno invención propia. Entre los primeros filósofos, Anaxímenes, Heráclito y Diógenes de Apolonia por lo menos, creían que el alma era aire, y aunque es muy posible que tuvieran buen conocimiento de los *lógoi* órficos, es más probable que hayan racionalizado una noción popular común y no recurrido a fuentes específicamente órficas. Que el hálito es la vida constituye una creencia natural y remotísima. La hazaña que representa la construcción del sistema órfico no me parece en absoluto disminuida por el hecho de reconocer esas cosas.

[36] Puede mencionarse una opinión opuesta, aunque solo sea para crítica de un tipo de argumentación trivial que es de esperarse se considere hoy pasado de moda. C. C. van Essen (*Did Orphic influence on Etruscan tomb-paintings exist?*, Amsterdam, 1927), hablando del poema llamado *El descenso a los infiernos* (Kern, *O. F.* 293-96), dice (p. 44): "Podemos derivar en seguida un hecho importante del título de este libro (*Catábasis*): que la doctrina órfica situaba la morada de los malvados tanto como la de los buenos en el mundo inferior, y no a ambas clases, ni a una de ellas, en el cielo". Esta conclusión le sirve de instrumento para negar el carácter órfico de un pasaje escatológico del *Fedón* (114 *b, c*), en p. 47: "Todo esto suena a muy religioso, pero Platón no pensaba en la doctrina órfica, como se ve claramente por la palabra ἄνω ['hacia arriba']. La escatología órfica situaba el más allá debajo o en el mundo, no en los cielos". El tratado de van Essen, en conjunto, es una curiosa mezcla de ideas sólidas estropeadas por argumentos capciosos de este tipo. Éste, en particular, ha sido infortunadamente perpetuado, como lo vemos en P.-M. Schuhl, *La formation de la pensée grecque*, París, 1934, p. 265, n. 1.

CAPÍTULO VI

VIDA Y PRÁCTICAS DE LOS ÓRFICOS

> Πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε Βάκχοι.
> *(Muchos portan la vara, pero pocos se convierten en Bacos.)*

Es decir, hay muchos que participan de una orgía dionisíaca, pero pocos son los que llevan a cabo todo lo que los órficos consideraban necesario para alcanzar la unión con el dios. Podemos decir con confianza que el verso es órfico, pero, sobre todo con vistas a establecer su linaje más allá de toda duda razonable, consideremos el contexto en que se nos han trasmitido. En el *Fedón* (69 *c.* cf. *supra*, p. 162), Platón dice: "Parece que quienes también han establecido ritos de iniciación para nosotros no han sido nada insensatos, pues hay un sentido oculto en sus enseñanzas cuando se dice que quienquiera llega no iniciado al Hades yacerá en lodo, pero el purificado e iniciado cuando llegue allí morará con los dioses. Pues en verdad hay, como dicen los que entienden los misterios, «muchos que portan la vara, pero pocos que se convierten en Bacos»". Luego Platón extrae su propia moraleja y aplica el verso a sus propios fines agregando: "Ahora bien; en mi opinión, estos últimos no son sino aquellos que han entregado sus vidas a la verdadera filosofía". Después de lo que ya sabemos, no nos causa sorpresa que el neoplatónico Olimpiodoro comente así este pasaje: "Adapta un verso órfico", y pase a comparar lo allí dicho con esa parte de nosotros que está sujeta en los grillos de la materia a los Titanes y la parte por la cual, elevándonos por sobre aquélla, alcanzamos a Dioniso. (Olimp. *in Phaed.*, p. 48, Norvin = *O.F.* 235.)

Sabemos bastante poco sobre el tipo de vida que llevaba un órfico, y lo que leemos suena a veces tan contradictorio que llega a ser en extremo desconcertante. La clave de esas contradicciones reside en ese verso, en el cual el órfico mismo nos recuerda que su religión no prescindía de formalidades, no estaba edificada en un vacío, sino era, en efecto, una reforma. La religión dionisíaca existía antes del orfismo, así como el judaísmo existía antes del nacimiento

de Jesús, y ninguno de los dos reformadores quería ser visto como un rebelde. El órfico, como Jesús mismo, prefería decir: "No vengo a abolir, sino a cumplir". Después de la enseñanza de Jesús, había en Judea tanto quienes seguían atados por la antigua ley mosaica y quienes habían aceptado la nueva libertad que, como su autor había cuidado establecer claramente, no era sino el cumplimiento de todas las esperanzas de los profetas del propio judaísmo. Sin duda, la primera clase incluía algunos de aquellos que se contaban nominalmente entre los discípulos de Cristo, así como existen hoy quienes se llaman cristianos y empero creen que una observancia dominical puramente formal y vacía es por sí misma una virtud. Análogamente, entre quienes se llamaban seguidores de Orfeo habría algunos que poco más sabrían de él sino que era un sacerdote de Dioniso, al cual, por lo tanto, seguían rindiendo culto en la antigua forma, cuidándose poco del advenimiento de lo mejor de los textos órficos, cuyo nuevo mensaje se presentaba como la revelación del verdadero sentido espiritual de ese culto. No se malentienda este paralelo. Hay poca semejanza entre la religión de Judea con su Mesías y la licencia de la religión dionisíaca antes de la reforma órfica. El judaísmo, con su limpieza de recipientes y lavado de manos, tenía probablemente mucho más en común con la pureza que era la meta de los órficos mismos. Todo lo que el símil ilustra es el hecho de que ninguna religión nace a un vacío, y que la mayoría de ellas deben llamarse, más estrictamente, reformas religiosas. El espíritu de reforma puede ponerse en extrema oposición al estado de cosas no reformado, pero puede tenerse la seguridad, empero, de que muchas de las antiguas costumbres se continuarán bajo el nombre de las nuevas. (Algunas observaciones formuladas en el capítulo IV, Apéndice 1, son aplicables aquí.)

El objeto de estas reflexiones es sugerir que cuando encontramos que un estudioso (el profesor Cornford) dice que la religión órfica "hizo posible la alianza del platonismo con la religión de Cristo y San Pablo" —lo cual es en verdad alto elogio—, y otro (Dieterich) habla de "las licenciosas prácticas cultuales de los órficos" ("*lascive Kultgebräuche* y *obscoene Dinge*", *Philologus,* 52, pp. 5, 8), [1] no hay en ello nada desesperante. Si miramos la religión órfica en su contexto histórico, no es sino natural que ambas aserciones sean verdaderas.

Todo esto era necesario a manera de prólogo. Si tratamos de examinar los testimonios conservados acerca de las prácticas y ceremonias órficas, los encontramos, como era de esperar, más escasos que los testimonios sobre sus creencias. Las constancias independientes conservadas muestran que la práctica estaba puesta en íntima conexión con el dogma, y así alientan a esperar que, cuando tales constancias independientes no existen, podemos llegar a inferir de la índole de una creencia conocida alguna conclusión acerca de

un uso o rito desconocido. Quien quiera hacer esto, debe, por supuesto, cuidarse de llevar demasiado lejos la lógica en un campo donde no es ella en absoluto una guía infalible, esperando los métodos racionales de la filosofía de lo que era primordialmente una forma extática de religión. El método, en todo caso, sería más adecuado para las páginas de una revista erudita que para los fines de este libro. Las tres doctrinas que naturalmente tienen el máximo influjo en la esfera de la conducta y están inextricablemente entrelazadas son el origen compuesto del hombre, la esperanza de la apoteosis final, y la transmigración. Esta última es quizá la que mejor ilustra la íntima relación entre creencia y práctica, y sus efectos pueden no ser evidentes a primera vista. El razonamiento era éste. Si el alma de un hombre puede renacer en un animal y retornar de animal a hombre, se sigue que el alma es una, y todas las formas de vida están emparentadas. De ahí el más importante de los mandamientos órficos: el de abstenerse de carne, pues toda manducación de carne es virtualmente antropofagia.

Para alcanzar la salvación, dos cosas tenían que ser consideradas propiamente como necesarias, aunque no hay duda ninguna de que existía una forma inferior de orfismo en que ambas se mantenían separadas. Eran, primero, la iniciación, y segundo, una conducta de vida conforme con los cánones órficos de pureza. Para comenzar con esto último, por ser lo mejor atestiguado, también aquí Platón nos pone en camino, aunque en este como en otros puntos pertenecientes a la religión órfica su referencia es aislada, breve, y no está introducida por ella misma sino solo a modo de símil para ilustrar una argumentación del filósofo. En las *Leyes* (782 *c* = Kern, *test.* 212) leemos: "Vemos, en efecto, que la práctica del sacrificio humano persiste hasta este día entre muchas razas; mientras que en otras partes sabemos de un estado de cosas opuesto, cuando no podíamos persuadirnos a probar ni aun carne de vaca, cuando los sacrificios hechos a los dioses no eran de animales, sino de tortas y de frutos de la tierra bañados en miel, y otras ofrendas igualmente puras e incruentas. Los hombres se abstenían de carne en razón de que era impío comerla o mancillar con sangre los altares de los dioses. Era una suerte de vida órfica, como se la llama, la que llevaban aquellos de nuestra estirpe que vivían en ese tiempo, absteniéndose de todas las que la tenían." Según las palabras que tomando libremente de todas las cosas no dotadas de vida, pero Aristófanes pone en boca de Esquilo en las *Ranas*, Orfeo era famoso por dos cosas: había revelado la vía de la iniciación y había enseñado a los hombres a abstenerse de matar. Éste, pues, ha de haber sido para los contemporáneos el rasgo más llamativo de la vida órfica. Por las palabras de Aristófanes, parecería casi que en lugar de decir al comienzo de este párrafo que las dos cosas necesarias para la salvación eran la iniciación y la vida órfica, podríamos haber dicho

simplemente la iniciación y una dieta sin carne. También en el *Hipólito* de Eurípides la befa de Teseo a su hijo, convertido en un órfico tragalibros, [2] se refiere al "forraje sin carne" en que aquél se gloria desde que "tiene a Orfeo como señor". Empédocles, cuya escatología ya hemos visto razones para considerar idéntica a la órfica, también se muestra cabalmente órfico cuando exclama: "¿No cesaréis de matar? ¿No veis que, en vuestra insipiencia, os devoráis unos a otros?" Como el portavoz de Platón, Empédocles vuelve la mirada a una pretérita edad áurea en que aún no se concebían tales crímenes, cuando los hombres veneraban a los dioses "con pintados simulacros de animales, con muchos ungüentos aromáticos y ofrendas de mirra sin mezcla y fragante incienso, vertiendo también en tierra libaciones de rubia miel; pero no se empapaba altar con impía [3] matanza de toros. Pues, en verdad, éste se consideraba el colmo de mancilla entre los hombres: arrebatar la vida y devorar nobles miembros". Empédocles pone muy de relieve las conexiones entre esta prohibición y la doctrina de la metempsicosis, que impregna la poesía de sus *Purificaciones*. Ello aparece en el primero de los pasajes que acabamos de mencionar, y en otro fragmento, que dice: "El padre toma en las manos al hijo, el hijo cambiado de forma, y le mata con una plegaria a los dioses sobre su cuerpo, tanta es su locura. Las víctimas alzan los ojos y suplican a su verdugo, pero, sordo a sus gritos, él lleva a cabo la matanza y prepara en su casa una comida de pecado. Así mismo el hijo toma al padre, los niños a la madre, les roban la vida y se nutren de carne de parientes". [4]

Tanto Platón como Empédocles remiten la edad de inocencia, antes que el pecado de comer carne se conociera entre los hombres, a un pasado que realmente había existido. Lo mismo podían encontrar en los textos órficos. La idea de los *Saturnia regna,* de la Edad de Oro, cuando, antes de la llegada de Zeus al poder, vivía en la tierra una raza de hombres en plena dicha y bondad bajo el benévolo reinado de Crono, era familiar para los griegos y les había sido inmortalizada por la poesía de Hesíodo. Existe una tradición de que los órficos adoptaron la sucesión de edades y la adaptaron y alteraron para hacerla encajar en el esquema de su doctrina. En Hesíodo viene primero la edad áurea de Crono, después la edad de plata, la edad de los hombres de bronce, la edad de los héroes, y en quinto y último lugar la nuestra. En el esquema órfico, debido a la supremacía de Fanes, Crono hubo de ser desalojado de la edad de oro, como lo refiere Proclo *(in Remp.* 2, p. 74, Kroll = *O.F.* 140): "El poeta religioso (*theológos*) Orfeo nos da tres razas de hombres: primero la de oro, que dice fue fundada por Fanes, segundo la de plata, que dice estaba regida por el poderoso Crono, tercero la titánica, que dice fue compuesta por Zeus de los miembros de los Titanes." Podemos estar ciertos de que cuando Platón habla de

la tradición de una edad pretérita en que los hombres consideraban impío comer carne u ofrecerla a los dioses, y compara este uso con la vida órfica, se trataba de una característica atribuida en algunos textos órficos a una edad pretitánica. Esos versos órficos, hoy perdidos, encontraron un reflejo en los filósofos de la edad clásica, y un eco más distante de ellos persiste en la poesía de Virgilio:

> *Ante etiam sceptrum Dictaei regis et ante*
> *impia quam caesis gens est epulata iuvencis,*
> *aureus hanc vitam in terris Saturnus agebat.*
>
> [Antes aun del cetro del rey de Dicte, y antes
> que una gente impía de terneros matados comiera,
> esta vida presidía en las tierras Saturno de oro.
> (*Geórg.* 3. 535 y ss.)]

La tentativa de Fanes de usurpar el reino de la edad de oro no tuvo mucho éxito. Casi ciertamente nuevo en el panteón griego (como se ha mostrado en el capítulo IV, fue probablemente introducido por los reformadores del siglo VI), su importancia permaneció puramente esotérica, y en esta época tardía encontramos el cetro restaurado al viejo Saturno, pese al colorido plenamente órfico del verso precedente. Pero no tan fácil resultó cortar la asociación entre la edad de oro y la abstinencia de carne. [5]

Una segunda prohibición órfica nos está testimoniada durante la era clásica por una conocida frase de Heródoto (2. 81). Los egipcios, dice, no introducen en sus templos artículos de lana, ni son enterrados con ellos. "En esto coinciden con los llamados *Orphiká* o *Bakkhiká*, que son realmente egipcios y pitagóricos. Pues en estos ritos también, si un hombre participa de ellos, no les es lícito ser enterrado con vestiduras de lana." La literatura mitológica es la autoridad sobre la cual reposa esa prohibición, pues Heródoto agrega: "Acerca de ello se relata un discurso sagrado." Probablemente, esta prohibición estaba en estrecha relación con la primera, ya que se vedaba en general el uso de productos animales. Con seguridad, era posible conseguir lana sin cometer el crimen de asesinar a un pariente que significaba el comer cordero, pero quizá despojar a las ovejas de su lana era considerado también cosa indigna del puro. Parecería un poco absurdo querer buscar razones detrás de estas costumbres, pero no es así en vista de la referencia de los *hieròi lógoi* órficos. Los dirigentes órficos eran de aquellos "cuya tarea es poder ofrecer una razón acerca de lo que ponen por obra". Esto no altera el hecho de que, aparte de lo que dijeran los *hieròi lógoi*, el iniciado observaría tales leyes simplemente por sentir que de otro modo ofendería los poderes que fueren y sería peor para él. En otras palabras, no buscaba razón aparte de la creencia en la eficacia mágica del acto mismo, y la creencia en la magia estaba ya antes que los reformadores se dieran a la tarea de racionalizarla.

El fragmento de los *Cretenses* de Eurípides que debemos a Porfirio, denso archivo de información acerca de los cultos místicos de Baco, termina con una referencia a prohibiciones órficas. Ya hemos hecho uso de la primera parte del fragmento (*supra*, p. 113); los cuatro últimos versos dicen así:

"Vestido de ropa enteramente blanca, evito el nacimiento de hombres ni toco los ataúdes de los muertos, y me guardo de tomar alimento que tenga vida."

El color de las vestimentas era importante, como símbolo de pureza, pero puede referirse también al material (lino). Presenciar un nacimiento o una muerte era causa habitual de impureza, y se dice que tal lo consideraban los pitagóricos.

El fragmento en conjunto contiene muchas reminiscencias de orfismo, y éste es quizá el mejor momento para considerar si puede tomárselo como un perfecto documento de esa religión. Habitualmente así se cree, debido a la referencia a la obtención de la "santidad", sinónimo de identificación con el dios, a la insistencia en la idea de pureza y los medios de alcanzarla, y al acto de convertirse en un misto de Zagreo. Todos éstos son indudablemente elementos del orfismo, pero no por eso nos sorprenderíamos de encontrarlos mezclados con otros no estrictamente órficos, pues, en nuestra opinión, Eurípides pertenece a esa clase de autores ya mencionados, que, sin ser estrictamente órficos, están familiarizados con algunos textos de orfismo y atraídos por ellos, pero los interpretan haciéndolos lo menos incompatibles que pueden con las creencias populares. De Eurípides en particular, sabemos que estaba peculiarmente fascinando con la religión de Dioniso en su forma salvaje y no reformada. Sobre el problema de hasta qué punto ese fragmento se basa en fuentes puramente órficas no caben conclusiones sino probables, pero creemos que Eurípides introdujo por lo menos un rasgo del culto de Dioniso cretense en su estado preórfico: la omofagia. Éste representa precisamente el aspecto de la religión dionisíaca que los reformadores órficos se propusieron expurgar. La prohibición de matar no solo recaía sobre la vida diaria sino además se extendía en particular a los sacrificios ofrecidos a los dioses. Nos inclinamos a creer que la prominencia dada a esa prohibición y la impresión profunda que causó en los demás como contribución peculiar de los órficos se debe precisamente a que éstos trataban de enseñar un culto de Dioniso sin omofagia. La cruda idea de la absorción física del dios debía dejar el sitio a la doctrina más espiritual de la unión con él alcanzada por la pureza de la vida. Hemos visto ya suficientes constancias, en este y en otros capítulos, que hacen imposible admitir que a los ojos de los órficos una parte del proceso de convertirse en *bákkhos* fuera el sacrificio y la manducación en crudo de un toro. [6]

Vemos, pues, que el ideal órfico de pureza es, por lo menos

en gran medida, puramente formal. En lenguaje de hoy sus prohibiciones eran supersticiosas y nada tenían que ver con la moralidad. En la actualidad nos preguntamos, naturalmente, si no había también un lado moral en esa doctrina. Pero, antes de tratar de dar respuesta, debemos recordar que, si tuviésemos la oportunidad de formularle la pregunta a un iniciado órfico, nos veríamos en grandes aprietos para traducirla al griego de modo que le resultara comprensible. Estamos formados en una atmósfera de cristianismo, y, querámoslo o no, las nociones cristianas de conducta se han introducido en la médula de nuestro modo de pensar y expresarnos. Para nosotros, hay una clara distinción entre pureza ritual o formal y bien moral; pero esta distinción no sería ni con mucho tan evidente para un griego. La palabra *ádikon,* que habitualmente traducimos por 'lo injusto', tenía ciertamente un sentido moral, pero, para el órfico un asesinato cometido por codicia y la consumición de carne, contra los mandamientos de su religión, serían igualmente *ádika.* No que no tuviera sentido moral, con el significado que nosotros damos a la palabra, sino que no era activamente consciente de él, es decir, no tenía presente la distinción que implica nuestro uso del término. Como lo hemos señalado antes, un homicida era considerado por todas las leyes religiosas de Atenas como insanablemente impuro y maldito. No tenía derecho a asociarse con sus semejantes como un ser humano común. Nosotros también lo consideramos impuro y lo separamos de la sociedad de sus prójimos. Decimos que la acción de los antiguos griegos era puramente ritual, y que nosotros estamos guiados por motivos de moralidad. Empero, el resultado es el mismo en ambos casos, y, por real que sea la diferencia de motivación que hoy percibimos, no podemos negar que el mismo acto que nos inspira horror como moralmente malo inspiraba igual horror al ánimo de los griegos. Así, puesta en forma de la pregunta por un "lado moral" de la religión órfica, la indagación será probablemente incapaz de conducirnos a resultados fecundos.

Más probabilidades tiene de recibir respuesta la pregunta de si la doctrina ética de los órficos tenía un lado *positivo.* Una religión cuya sola motivación es la pureza ritual puede condenar las faltas morales tan severamente como otra religión cualquiera. Como hemos visto en el capítulo precedente, hay indicios de que los órficos así lo hacían; por ejemplo, la introducción de conceptos órficos en una argumentación platónica donde se trata de asuntos de moral y la atribución de un castigo órfico por Aristófanes a los autores de hechos inmorales. Pero no es tan probable que los preceptos fueran del tipo "haz esto" como que fueran del tipo "no hagas eso". El rasgo más distintivo en la enseñanza ética de Jesús es que a los diez mandamientos cuyo peso recae en el "no harás" agregó dos de la forma "haz tal cosa". Éste es el real criterio por el cual juzgar entre una religión que, dicho en nuestra imprecisa

jerga, predica un formalismo vacío, y otra que tiene un genuino contenido moral, es decir, que toma a pecho el bien de los demás y no simplemente la salvación de la propia alma. Juzgado así, ¿estaba el órfico del lado de los ángeles? No vemos constancia de que así fuera, y nos sentimos aceptablemente seguros de que no era así. Su objeto era la salvación de su propia alma. Para alcanzarla, debía *abstenerse* de ciertas acciones, algunas de las cuales nosotros contaríamos como pecados y otras no. No distinguía entre unas y otras, y la cuestión de si sus prohibiciones tenían un aspecto moral habría carecido de sentido para él. Pero no podemos creer que debiera *realizar* ciertas acciones morales, hacer el bien en el sentido cristiano del término. Su religión era el summum del individualismo. Toda religión que incluye la doctrina de la transmigración, con su absorción en la "historia del alma", está casi predestinada a ser individualista, y ésta es una verdad ampliamente confirmada por los países hindúes de la actualidad. Esto, de paso sea dicho, es lo que puede dar razón en gran medida de la oscura posición del orfismo cuando Atenas estaba en la culminación de su poder: entonces, todo era para el Estado, y para las glorias del Estado ministraba la religión oficial. Con la decadencia de la ciudad-estado y el desarrollo del individualismo, desde el siglo IV en adelante, las religiones del tipo de la órfica encontraron mucho mayor libertad de acción.

Cuando hablamos de "iniciación" órfica, la palabra griega a que nos referimos es τελετή. Ésta era una palabra de amplio significado, como bien lo señala el *Etymologicum Magnum.*[7] "Télete, sacrificio de índole mística... Pero Crisipo dice que es propio dar el nombre de *teletái* a escritos sobre asuntos divinos... porque es gran galardón oír la verdad acerca de los dioses y ser capaz de guardarla para uno mismo". Una télete era tanto un acto como un texto religioso. Presten atención a esta advertencia quienes quieren establecer una neta y rígida distinción entre la religión literaria y la práctica. Ello está corroborado por el *locus classicus* sobre el asunto de las *teletái* órficas, donde Platón da una definición viable, aunque poco halagadora, del término (*Rep.* 2. 364 *e*, traducido *supra*, p. 162). Dice allí acerca de los traficantes de misterios a quienes censura que "presentan una multitud de libros de Museo y Orfeo, según cuyas recetas realizan sus sacrificios". Las *teletái* que dicen tener en venta son "formas de redención y purificación del pecado por medio de sacrificios y amenas diversiones", "ceremonias que nos liberan de las perturbaciones del más allá". Los órficos nada hacían a menos que estuviese prescripto por sus libros. No es de asombrarse si Pausanias encontraba natural decir (*supra*, p. 11): "quienquiera *haya visto una iniciación* (télete) en Eleusis o *leído* los textos llamados órficos". Para saber sobre una télete órfica no era necesario presenciar su realización.

Esos iniciadores profesionales, o sacerdotes mendicantes, que en-

contraban provechoso desconocer las exigencias de la vida órfica y pretendían que las solas *teletái* eran suficientes para asegurarse la salvación, tenían un nombre especial para designarse: *orpheotelestái*. Platón no es el único que los condena como hombres que sacan provecho de los aspectos puramente supersticiosos del alma humana. Teofrasto (que tenía alrededor de veinticinco años cuando Platón murió), en su esbozo del carácter supersticioso, dice de él que "acude todos los meses a los *orpheotelestái* para recibir iniciación" (Kern, *test,* 207).[8] También Plutarco sabía lo que eran, y narra la historia de un rey lacedemonio de comienzos del siglo v que tuvo una entrevista con uno de ellos. Éste le dijo que quienes habían sido "iniciados" por él se asegurarían la felicidad después de la muerte. El rey fijó la mirada en la harapienta condición del hombre, y replicó: "¿Por qué, pues, no te apresuras a morir, insensato, y cesas así de lamentar tu miseria y tu pobreza?" Si el sacerdote ambulante hubiese sido un verdadero órfico habría hallado fácilmente la respuesta, pero su carácter, tal como lo esbozan Platón y Teofrasto, sugiere que no estaría tan familiarizado con el resto de su Biblia órfica, donde encontraría esa respuesta, como con sus recetas sacrificiales.

No podemos conocer en detalle lo que eran las *teletái* órficas, salvo en la medida en que nos consideremos con derecho a usar como testimonio el corpus de himnos conservado. Se ha dudado de que haya existido un poema con el título mismo de *Teletái* (por ejemplo, Gruppe, *Gr. Cult. u. Myth.* 1, 639 y s., Kern, *O.F.* pp. 315 y s.), aunque está mencionado por "Suidas" (Kern, *ibíd.*). La razón para creer que nuestros himnos sean utilizables con tal propósito es que en algunos manuscritos llevan el título: "A Museo, *Teletái*", y que, en efecto consisten en series de breves plegarias a los dioses encabezadas cada una con la indicación del sacrificio (incruento, por supuesto) apropiado para ejecutar al recitarlas. Contra esto ha de anotarse su fecha tardía, que hace incierto hasta qué punto representan la literatura órfica de la era clásica. En la medida en que son plegarias impetratorias a los dioses acompañadas por sacrificios, responden exactamente a la descripción de por lo menos algunas de las *teletái* mencionadas por Platón.[9] Puesto que éste da descripciones en términos solo generales y no poseemos *teletái* de su tiempo ni anteriores, no podemos establecer hasta dónde se corresponden en contenido. Los Licómidas de Fila, en Ática, cantaban himnos a Orfeo durante sus ritos (Paus. 9. 30. 12 = *O.F.* 304), y los versos religiosos que podían utilizar para ello seguramente entrarían en la clase de las *teletái*. Así, pues, himnos, o sea plegarias métricas que recordaban la naturaleza y los mitos de un dios e impetraban sus favores y se cantaban en escenas sacrificiales o, posiblemente, de teatro religioso, eran algunas de las *teletái* reveladas por Orfeo. De éstas, los himnos que poseemos

pueden ser una reproducción tardía y probablemente desvaída (cf. *infra,* cap. VIII). Sin duda, éste es un ejemplo entre muchos. Por lo pronto, el término incluía acciones además de los textos que o eran recitados en los δρώμενα [actos], o daban las indicaciones para realizarlos. Debemos confesar que no conocemos con certeza lo que los órficos hacían, aparte de celebrar sacrificios con plegaria. Debía de haber otras cosas. Estaba el procedimiento desdeñosamente designado por Platón como diversión o juego, además de los sacrificios; pero no podemos sino conjeturar en qué consistía. Una conjetura es tan tentadora que no podemos decidirnos a omitirla. En época tardía, los adversarios cristianos de los misterios órficos ponían muy de relieve la combinación de horror y puerilidad que decían ver en el relato de Dioniso niño asesinado por los Titanes mientras su atención estaba distraída con bonitos juguetes. Éstos, como hemos visto (*supra,* p. 122), dice San Clemente sin duda con razón, figuraban entre los símbolos de los misterios. El dios niño, agrega San Clemente, fue distraído con juguetes infantiles (παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν), y la frase de Arnobio, otro autor cristiano, cuando narra el mismo mito, es *puerilibus ludicris* (*O.F.* 34). Ahora bien, volviendo a Platón, la frase que emplea: παιδιᾶς ἡδονῶν, es curiosa. Llama la atención, y es difícil de traducir. Su sentido literal es: '(de) los placeres del juego infantil', y está muy próxima a *puerilibus ludicris.* Las *teletái,* pues, son "formas de redención y purificación del pecado por medio de sacrificios y los placeres del juego infantil". Es por lo menos verosímil una referencia a alguna representación del desmembramiento de Dioniso.

Estimamos probable, considerando la universal coincidencia de los autores antiguos en que el rasgo más característico de la religión órfica era su dependencia de textos, que la frase "himnos (o quizá, a veces, *hieròi lógoi*) cantados en los δρώμενα" cubra bastante bien todo lo que comprendía un rito órfico; y, además, que la recitación y el sacrificio eran lo principal, y los δρώμενα de la índole más simple, probablemente algo de pantomima que ilustraba el tema del recitado. Un δρώμενον estaría vinculado con el desmembramiento de Dioniso (cf. *supra,* p. 132), y otro, sin duda, con el rapto de Core. Todo esto es conjetura, como no puede sino serlo todo aserto sobre el ritual órfico. Orfeo como maestro religioso era famoso por tres cosas: como revelador de misterios (*teletái*), como *theológos* o cantor de los dioses, y como predicador de una forma de vida. Solo sobre estas dos últimas actividades podemos hablar sin vernos reducidos a simples generalidades. Por fortuna, constituyen con mucho la parte más importante en una religión de tipo profético, como lo era la órfica. (Pero véase Apéndice 1, *infra,* pp. 209 y ss.).

A menudo se plantea la cuestión de si los órficos pueden considerarse propiamente una secta. Usualmente se pregunta esto antes

de hacerse un examen completo de la índole de esa religión. Aquí, la formulamos al final de nuestras investigaciones, y lo que ya hemos descubierto disminuye su importancia e incluso hace vacilar su justificación como problema independiente. Sabemos que el orfismo comprendía la creencia en un dogma definido y complicado, presentado en textos que debían estudiarse para comprendérselos. Sabemos que, si se lo seguía propiamente, implicaba la conversión a un modo de vida. El dogma incluía una doctrina de salvación personal dependiente de esa conversión. Éstos son elementos enteramente ajenos a la religión tradicional de la ciudad-estado griega. Evidentemente, era inevitable que quienes seguían este camino y creían en él se consideraran un grupo selecto, y vieran como ajeno al resto del mundo. Ésta es una de las características de una secta, y, en esta medida, los órficos eran sectarios. Por lo tanto, es bastante verosímil que sea ese carácter excluyente de los órficos lo que se refleja en la inscripción de Cumas que dice: "Nadie sea enterrado aquí que no haya sido hecho un Baco", [10] pues la religión dionisíaca común no tenía tan vigoroso ese sentimiento sectario y, por supuesto, hay además otros testimonios de la presencia del orfismo en Italia. No hemos de dejarnos engañar por el hecho de que el nombre de Orfeo fuera familiar entre los griegos y hasta cierto punto su carácter como maestro religioso e inclusive sus escritos parezcan haber sido particularmente familiares a algunos de los más grandes poetas. Estará claro a esta altura que ello no afecta a la cuestión. "Muchos son los que portan vara..."

Empero, todavía queda en pie una parte del problema. Cuando hablamos de secta, habitualmente nos referimos a un grupo de gente que no solo sustenta las mismas creencias y vive un mismo género de vida, sino que además se congrega en una especie de organismo colegiado. Hay pocas constancias sobre la existencia de comunidades órficas organizadas, pero sería erróneo decir que no hay ninguna, y su escasez no es sino lo que debía esperarse de la oscura existencia que llevaban. Antes de seguir explorando, ¿hay algo significativo en lo que hemos dicho ya? Encontramos difícil creer que aun "vivir una misma forma de vida" fuera posible sin algún sacerdocio organizado que guardara a los fieles de incurrir en deslices, puesto que se exigía a los órficos un género de vida tan particular, con tantas peculiares y arbitrarias prohibiciones. Citar por analogía el judaísmo puede parecer descaminado, porque éste era una religión nacional y es natural que gente de la misma tribu celebre reuniones y se organice bajo conductores. Pero, aparte de esto, es difícil creer en la posibilidad de observar la ley si para inducir a ello hubieran existido solo los libros de Moisés, sin sacerdotes ni sinagoga que lo impusieran. Desgraciadamente, no podemos invocar a los *orpheotelestái* para apoyar este aserto, pues, como está claro, éstos no eran el clero de una secta organizada, sino simplemente aventureros que,

con ojo alerta para la oportunidad, habían visto las posibilidades de ganancia personal que ofrecía pinchar en el punto vulnerable a los ricos esencialmente irreligiosos.

La probabilidad (ya advertida por Kern, *Orpheus*, p. 5; casi se podría llamarla más que eso) de que las inscripciones referentes a lugares de sepelio especiales para los iniciados de Baco correspondan a iniciados órficos nos inclina aún más a creer en la existencia de tales comunidades. Mejor testimonio todavía es la existencia de una clase de sacerdotes llamados *boukóloi* [literalmente, 'pastores' o 'boyeros'] que ciertamente eran oficiantes de una sociedad organizada de mistos, y a quienes hay buenas razones para relacionar con los órficos. Los documentos que los mencionan, de los cuales los principales son los Himnos órficos mismos y una serie de inscripciones, son todos probablemente de época romana imperial, y por lo tanto deben utilizarse con cautela, pero la conexión, si la había, podía no ser cosa nueva. Debido a su fecha, será más conveniente considerar tales testimonios en el último capítulo.

Con el capítulo presente ponemos fin a nuestra visión panorámica de la religión órfica en sí misma. En adelante, utilizaremos los resultados obtenidos para una tentativa de ponerlo en relación con otros sistemas y con épocas posteriores. Antes, detengámonos un momento y realicemos un inventario y una breve síntesis, sin referencia a las pruebas, de lo que nuestras investigaciones nos han mostrado acerca de su naturaleza.

Hemos visto que la religión de Orfeo dependía de una literatura sagrada que contenía a la vez dogmas y preceptos. Los dogmas incluían una mitología compleja cuyos rasgos principales son un dios que es también creador, una sucesión de dinastías divinas, y una versión del origen del hombre que entraña una doctrina de pecado original. Los preceptos se enderezan a la erradicación del pecado (el órfico no lo habría llamado así, sino "impureza") y al esfuerzo hacia la unión perfecta con el dios que está siempre en nosotros, pero sofocado por los elementos impuros. Comprenden, por lo tanto, ritos *(teletái)* de purificación y comunión, los segundos de los cuales incluían casi con certeza presenciar una recitación y una representación de los sufrimientos de Dioniso, nuestro antepasado divino y salvador. La purificación se alcanzaba también por ciertos hábitos de vida, la esencia de los cuales era la observancia de un conjunto de prohibiciones. El ascetismo aparece como rasgo importante, resultado de una actitud mental de menosprecio del cuerpo, que a los ojos de los órficos era un simple obstáculo para el alma en su búsqueda de Dios. Volviendo al dogma, encontramos la creencia de que la pureza de vida y la debida observancia de los ritos eran recompensadas en última instancia con el don por el cual se esforzaban, es decir, una inmortalidad consistente en la supresión de todo, salvo el elemento divino y la exaltación del justo al Cielo

como un dios. Antes de alcanzar esta perfección de beatitud, recordemos que era necesario cumplir un ciclo de nacimientos y muertes como período de purgación y prueba, aunque éste puede haber sido abreviado para el que perseveraba en la rectitud por varias vidas. A los no iniciados e impuros aguardaban castigos, que en algunos casos excepcionales eran eternos, de modo que los incurablemente malvados tuvieran utilidad ejemplar.

Ésta era una religión de especie por entero diferente del culto cívico al cual el griego común profesaba adhesión. Éste decía creer en los dioses de la ciudad, pero no tenía que suscribir a ningún credo fijado y cristalizado en textos que se consideraran inspirados. No creía, aun de haber sido iniciado en Eleusis, que su conducta cotidiana pudiera tener mucho efecto en su vida póstuma. La mentalidad helénica en general no era propensa a la experiencia de conversión a una nueva vida, ni tampoco a la sumisión a una autoridad externa absoluta en materia de fe. Por estas razones, los órficos constituyeron una minoría, pese al efecto de algunos aspectos de su pensamiento sobre algunas de las más grandes inteligencias griegas, y, se inclinaría uno a creer, se vieron casi constreñidos a organizarse en comunidades para no descorazonarse y abandonar.

En esta mirada retrospectiva, nos llaman la atención no solo los contrastes con el tipo de religión prevaleciente en la Grecia del siglo v, sino además las semejanzas con el cristianismo. Rasgos que a primera vista parecen tener en común son la idea de conversión, la religión como forma de vida, el pecado original, la comunión, y partes de la escatología. En la medida en que la religión órfica ayudó a familiarizar al mundo griego con el llamado a conversión, ayudó también a prepararlo para el cristianismo. Por supuesto, no es éste en modo alguno el origen de la conversión cristiana, pues el llamado a arrepentimiento y a mudar el corazón era predicado de manera mucho más ardiente por los profetas judíos, y con una finalidad moral positiva casi enteramente ausente en el orfismo. Al hablar de pecado original como creencia órfica, recordamos nuevamente que usar la palabra "pecado" en tal contexto es ya mostrarnos descaminados. La creencia órfica se refería a una impureza original, que era en gran medida física; en la medida en que admitía elementos morales lo hacía sin conciencia de la distinción y, por así decirlo, accidentalmente. La idea raíz de comunión puede hallarse entre los pueblos primitivos y en las formas más crudamente físicas. Cabe decir en pro de los órficos que dieron un paso muy largo e indesconocible hacia el desarrollo de la comunión como idea puramente espiritual. En estrecha vinculación con esto se halla su escatología, pues la recompensa final del puro era el eterno goce de esa unión con Dios hacia el cual había vuelto constantemente la mirada a través de sus períodos de encarnación y de temporaria felicidad en el Elíseo. (La llamamos unión con Dios, porque es probable que el

orfismo, aun si no deliberadamente, llegó a ser sentido como un influjo poderoso en la orientación hacia el monoteísmo.) Si Orfeo en algo se aproxima a Cristo, es en esta concepción de la comunión en la Tierra no solo como una preparación, sino también como un pregusto de la vida eterna que es ser uno con Dios. Volveremos sobre este tema en el último capítulo.

Apéndice del capítulo VI

1. *Algunas teorías sobre el ritual órfico.*

En este capítulo hemos intentado, hasta donde la naturaleza del tema lo permite, atenernos a los puros hechos. Por consiguiente, no se hizo mención de las muchas conjeturas que se han formulado acerca de la naturaleza de los misterios órficos, y así no hemos hecho debida justicia a varias, que son altamente probables aunque el estado fragmentario de los testimonios no permite prueba segura. Por lo tanto, hemos reservado para un apéndice la consideración de ellas.

Lo dicho sobre las tabletas de oro en el capítulo V sugiere la posibilidad de que algunas de las frases grabadas en ellas puedan referirse a actos rituales ejecutados durante la vida terrena, sobre los cuales fundamentaba el alma su impetración del favor de los dioses del Hades. Así, la frase "he pasado bajo el seno" recuerda una forma de ritual significativa de adopción. Puede ser que el iniciado órfico se sometiera a este proceso en señal de su aceptación en la familia de los dioses (*supra*, p. 183). También, de las palabras "He huido de la triste y fatigada rueda", que se explican del modo más natural por la creencia órfica en la rueda del nacimiento (κύκλος γενέσεως), Jane Harrison deducía como "casi seguro" que había un ritual órfico de la rueda, y estaba en condiciones de citar ejemplos de la existencia de ruedas guardadas en templos para uso ritual y señalar la presencia de ruedas suspendidas del templo de Perséfone y Plutón en la representación del Hades en los vasos itálicos, donde Orfeo aparece también (*Prol.*,3 pp. 590 y s.; cf. *supra*, p. 188). Por el verso "He pasado con afanoso pie hacia (o desde) el anhelado *stéphanos*", sobre el cual se han dado en el cuerpo de este capítulo varias explicaciones no rituales, la misma autora considera posible que el neófito debiera entrar en un círculo (o primero entrar y luego salir). Quizá entraba y quizá salía de alguna especie de recinto sagrado. A. B. Cook opina de diferente modo. Su conclusión es: "Cabe conjeturar que el iniciado órfico subía una escala a fin de asegurarse la entrada en el camino del alma hacia el Elíseo" (*Zeus*, 2. 124). Este conjeturado momento del ritual forma parte de una larga disertación sobre la creencia en pilares luminosos y en escalas que sirven como medios de comunicación entre el Cielo y la Tierra. Sería inútil tratar de reproducir aquí esa disertación, pero puede indicarse la naturaleza de los argumentos, aunque con la franca admisión de que reducirlo así y seleccionar entre la riqueza de saber que muestra no puede hacerle justicia. De los ejemplos del pilar de luz como señal de la aparición de un dios (ejemplos que incluyen la religión dionisíaca tracia), Cook pasa a la creencia conexa en un camino (no todavía una escala, en este estadio) de ascenso y descenso entre Cielo y Tierra (Luciano, *Demóst.* 50; Quinto de Esmirna, sobre el alma de Aquiles: "Así hablando saltó como rápida brisa y arribó directamente a la llanura del Elíseo, donde hay hecho un camino de descenso del supremo Cielo y de ascenso para los bienaventurados Inmortales"; Cook señala que el pasaje de Luciano "está complicado por una referencia al *Fedro*"; ¿y el

de Quinto por un leve eco de la *República*?). Cook anota después que las mujeres tracias de un vaso donde se representa la muerte de Orfeo están tatuadas con las figuras de un cabrito y una escala, y también aduce como prueba un vaso habitualmente interpretado como una escena de recolección de incienso de los árboles. El cosechador está sobre una escala, y "no sin probabilidad, el cosechador subió la escala para simbolizar la naturaleza celestial de la cosecha". Uno siente la tentación de observar que nadie podría pintar una escena común de cosecha, por ejemplo de manzanas, sin introducir el mismo motivo, pues ocurre que una escala es un modo cómodo de subir a un árbol. Empero, no hay duda de que la escena del vaso es de contenido religioso. En este punto Cook introduce su conclusión acerca del mencionado verso órfico, que es seguida por ejemplos de la creencia en la escala como medio para que el alma alcance el Cielo. Éstos incluyen creencias egipcias, pequeños amuletos en forma de escala hallados en tumbas romanas, un ejemplo griego del siglo II d. C., la escala de Jacob, la observación de San Agustín de que podemos hacer una escala de nuestras faltas si nos sobreponemos a ellas, e inclusive marcas de agua italianas y los himnos de J. M. Neale. Lo que el profesor Cook ha probado a plena satisfacción, en una fascinante serie de ejemplificaciones, es la universalidad de esa creencia, lo que demuestra como imposible que los órficos no hayan estado familiarizados con ella. Pero del uso de una escala material como parte del ritual iniciático de una comunidad mística queda muy poco testimonio, e inclusive la creencia en la escala celeste solo remotamente aparece en el verso que estamos tratando de interpretar: "He pasado con raudo pie hacia la anhelada corona".

Finalmente, tenemos la fórmula: "Un cabrito ha caído en la leche". Jane Harrison, después de ofrecer una explicación en líneas generales análogas a la nuestra en este capítulo, prosigue: "Queda en pie la cuestión: ¿qué era exactamente el ritual de caer en la leche?". No se plantea aquí la pregunta que debería formularse ante todo: ¿existía un ritual así? Análogamente, el profesor Cook cree que "tales fórmulas presuponen un definido ritual" (*Zeus* 2. 120). La conclusión de Harrison, empero, es negativa: "Desgraciadamente, la cuestión no puede decidirse con certeza". Sobre esto, Cook tiene más que decir. En *Zeus* (1. 676 y ss.) nota que entre ciertas tribus la carne hervida en leche, aunque un manjar, es objeto de abstención en las ocasiones ordinarias, por la creencia de que el proceso dañaría a la vaca de la cual se ha obtenido la leche, pero que esas tribus "no vacilarían en hervir leche en ciertas solemnes ocasiones especificadas". Considera posible, por lo tanto, que la ceremonia originaria tracofrigia (dionisíaca) incluyera un ritual de hervir leche. Un rito de la diosa madre frigia ofrece un paralelo, y el alegorista Salustio habla, a este respecto, de "alimentarse con leche, como si hubiéramos nacido de nuevo". Cook prosigue: "Supongamos, pues, que los antiguos 'reyes' tracofrigios, los *Titanes* del mito, después de matar a Dioniso en forma de un cabrito, lo echaron en un caldero y lo hirvieron en leche con vistas a hacerlo renacer. El místico que aspiraba a unificarse con el dios se sometería, o pretendería que se había sometido, a la misma prueba. Ha caído como un cabrito degollado en el caldero de leche: en adelante era 'un dios en vez de un mortal' ". "El votario órfico —dice Cook en otra parte— ... con toda probabilidad entraba efectivamente en un caldero para ser fingidamente hervido" (*Zeus*, 2. 217). Para juzgar sobre estas conclusiones es necesario leerlas en el contexto erudito en que se encuentran (por ejemplo, sobre el tema del caldero de la apoteosis en general, y en la religión dionisíaca en particular, *Zeus*, 2. 210 y ss.). Es permisible aquí formular una observación. El papel atribuido a los Titanes en la frase antes citada es, como lo dice claramente Cook, conjetural. La idea que surge naturalmente es que, si bien el crimen de los Titanes dio por resultado final el renacimiento de Dioniso debido a los esfuerzos de sus parientes Zeus y Atena, no hay versión del mito donde se sugiera que los malvados gigantes abrigaban ese amable propósito o pretendieran abrigarlo, cuando llevaron a cabo su universalmente reprobado designio. Hemos de decidir si el mito tal como lo poseemos tiene probabilidad de ser

la reliquia distorsionada de una versión desaparecida, basada en un antiguo rito tribal que haya sobrevivido de alguna manera modificada en las prácticas órficas. Ciertamente, la distorsión está acorde con el carácter de la elaboración órfica. Está también el hecho de que San Clemente de Alejandría, al relatar el mito, dice que los Titanes, después de desmembrar al dios, "pusieron cierto caldero sobre un trípode y arrojando en él los miembros de Dioniso, primeramente los hirvieron" (Clem. Alej. *Protr.* 2. 18. 1. 2; 1. 14. 16 Stählin = *O.F.* 35). Solo después de esto le pusieron en asadores. El propósito original de hervir los miembros, de haber sido el que supone Cook, habría sido olvidado, y el mito transformado de modo de no ser ya compatible con él. S. H. Hooke (*Origins of Early Semitic Ritual,* 1938, 35) pone en relación la fórmula "un cabrito ha caído en la leche" con el rito cananeo de cocer en leche un cabrito; la cosa parece dudosa.

Hay otra posibilidad que considerar: la teoría de que cierta escena de las *Nubes* de Aristófanes sea una parodia de la iniciación órfica, para la cual, por lo tanto, pueda usarse como legítima fuente de información. La sugerencia fue formulada por primera vez por Chr. Petersen en 1848, en una nota a *Der geheime Gottesdienst bei den Griechen* (Hamburgo), p. 41 (y no por Dieterich, como supone J. Harrison, *Prol.*,3 p. 511, n. 2). Fue plenamente desarrollada por A. Dieterich en *Rhein. Mus.* 48 (1893), pp. 275 y ss. = *Kleine Schriften,* 117 y ss., y por Harrison, *loc. cit.* Será mejor ante todo dar una relación de los pasajes pertinentes, y luego discutir primero las probabilidades de que se refieran a iniciaciones mistéricas, y segundo de que estas iniciaciones sean órficas.

Recorriendo los pasajes en el orden en que se dan en la pieza, notamos que desde el comienzo mismo se difunde una atmósfera mística en torno del "pensadero" de Sócrates. El viejo Estrepsíades llama a la puerta, y es reprendido por el discípulo que le abre a causa de que le ha destruido una idea que acaba de tener. "¿Cuál era?", pregunta Estrepsíades (v. 139), y recibe la impresionante réplica: "No, no es lícito decirlo sino a los discípulos". Estrepsíades: "No temas: puedes decírmelo a mí. He venido al pensadero para hacerme discípulo." Discípulo: "Hablaré; pero estas cosas deben considerarse misterios" (νομίσαι δὲ ταῦτα χρὴ μυστήρια). (Estas palabras, que sin duda constituyen una indicación para el público tanto como para Estrepsíades, han sido curiosamente pasadas por alto por Dieterich y Harrison, aunque ambos se proponen demostrar que se trata efectivamente de misterios.) Cuando el viejo ha sido presentado a Sócrates, ocurre el siguiente diálogo (250 y ss.):

"Sócr. — ¿Deseas entender claramente las cosas divinas, la solemne verdad acerca de ellas?

Estr. — Sí, por Zeus, si es posible.

Sócr. — ¿Y tener conversación con las Nubes, que son aquí nuestras deidades?

Estr. — Por cierto que sí.

Sócr. — Siéntate, pues, en el escabel sagrado.

Estr. — Ya lo he hecho.

Sócr. — Ahora toma esta guirnalda.

Estr. — ¿Una guirnalda? ¿Para qué? ¡Oh, Sócrates!, ¿no vas a sacrificarme como a Átamas?

Sócr. — No; todo esto es lo que hacemos a quienes se inician.

Estr. — ¿Y qué obtendré con ello?

Sócr. — Te harás un perfecto orador, ruidoso hablador, escurridizo como flor de harina. Pero, quédate quieto.

Estr. — ¡Por Zeus, te creo! Me convertiré en flor de harina si sigues empolvándome de este modo.

Sócr. — Guarda sagrado silencio, anciano, y atiende a mi plegaria. Oh dueño y señor, inmensurable Aire, que mantienes la Tierra en medio del espacio, y Éter esplendente, y vosotros, reverendas diosas, las Nubes, heraldas del trueno y del relámpago, surgid, apareced en el espacio ante los ojos del pensador.

Estr. — ¡Todavía no, todavía no! Dame tiempo de cubrirme con esto por si llego a mojarme. ¡Oh, desdichado de mí! ¡Pensar que salí de casa sin gorro siquiera!"

Sócrates, sin hacer caso de la interrupción, continúa su plegaria, y aparecen las Nubes. Toques sucesivos nos recuerdan también la atmósfera de los misterios. Una vez que las Nubes han hablado a Estrepsíades y le han prometido tanto satisfacer su solicitud inmediata como una vida de felicidad perenne en compañía de ellas (v. 463) si se muestra buen discípulo, el anciano es conducido al *sanctum* para recibir instrucción. Antes de entrar, se le hace dejar a un lado sus ropas, y cuando entra se atemoriza y dice: "Dame antes una torta de miel, pues estoy tan asustado de entrar como si fuera a bajar a la caverna de Trofonio" (v. 506; la torta de miel era una conocida ofrenda llevada por quienes acudían a consultar el tremendo oráculo subterráneo de Trofonio en Beocia, Paus. 9. 39. 11; otras referencias en el Aristófanes de Rogers, *ad loc.;* alguna información sobre el descenso a la caverna de Trofonio se halla *supra,* pp. 119 y s.).

No necesitamos detenernos a probar que se representa una escena de iniciación, puesto que Sócrates lo dice con suficiente claridad. Ello está confirmado si se reflexiona sobre el curioso aspecto que debe de haber presentado el escenario en el momento de la epifanía de las Nubes. Sócrates está de pie, a modo de sacerdote (de hecho, las Nubes lo llaman *hieréus* en el v. 359), y en actitud de plegaria, frente a Estrepsíades, sentado, con una guirnalda, en un escabel sagrado, con la cabeza cubierta. También se desprende del diálogo que Sócrates le ha vertido algo encima. Salvo por la guirnalda, la escena es exactamente paralela al relieve de una urna cineraria romana que muestra tres escenas del ritual eleusino (lám. 11). Una de las escenas presenta a Deméter sentada, con Core de pie junto a ella de un lado, y del otro un hombre con una maza. Éste acaricia la serpiente de Deméter, y generalmente se lo interpreta como un místico iniciado. Las otras dos escenas muestran etapas de la preparación para esta visión de la diosa; en otras palabras, una iniciación. Una es el lavado de un cerdo para el sacrificio (la víctima regular en Eleusis). La otra es la escena a que aludimos aquí, y muestra a un hombre sentado sobre un escabel, con toda la cabeza cubierta por espeso velo. El escabel está cubierto con una piel de carnero, y Dieterich sostiene convincentemente que el escabel de Estrepsíades en las *Nubes* estaba cubierto también. Tras el hombre está de pie una sacerdotisa, que le sostiene por sobre la cabeza un *líknon* ['harnero']. La afirmación de Dieterich en el sentido de que la posición de la mano izquierda de la sacerdotisa muestra claramente que está agitando el instrumento está sujeta a duda, pues igualmente podría estar manteniéndolo fijo. De ser como quiere Dieterich, entonces Sócrates en el pasaje de Aristófanes puede estar imitando esa actitud. Sobre la acción de Sócrates, empero, hay más que decir.

Ciertamente, no se necesita mayor confirmación para la tesis de que en la escena entre Sócrates y Estrepsíades, Aristófanes parodia un ritual de iniciación conocido. Ahora bien, considerando que el paralelo más próximo está dado por una escena de iniciación evidentemente eleusina, ¿por qué no decimos simplemente que es una parodia de los ritos de Eleusis y lo dejamos así? Después de subrayar el parecido entre el relieve eleusino y la parodia de las *Nubes* para probar (lo que ya Sócrates ha dicho expresamente) que esta escena representa una iniciación, los mencionados intérpretes pasan por alto enteramente ese parecido cuando se trata de decidir qué clase de iniciación se parodia. Ambos dan la misma razón: la previa imposibilidad de que los ritos eleusinos fueran objeto de pública mofa en Atenas. Ello "difícilmente hubiese sido tolerado por los atenienses ortodoxos". (Nos preguntamos cuántos atenienses eran ortodoxos en el 423 a. C. y, en verdad, qué significaba "ortodoxia" para un ateniense.) J. Harrison admite que Aristófanes parodia en otros lugares a los místicos eleusinos, pero sostiene que una parodia directa de la ceremonia iniciática misma aparecería como algo muy diferente. No vemos que haya testimonios

para juzgar sobre este punto. Ciertamente, creemos que se trata de un sarcasmo a los que iban a Eleusis en procura de iniciación, cuando la primera reacción de Estrepsíades a la información de que va a ser iniciado se manifiesta con esta pregunta: "¿Qué obtendré con ello?". El argumento de improbabilidad no es en sí inverosímil pero sí puramente conjetural, y tiene en contra la visible semejanza entre la escena considerada y una representación de ritos que más allá de toda duda razonable son eleusinos.

¿Dónde, pues, están los vestigios de orfismo que podrían cambiar nuestra opinión? La guirnalda que se hace poner a Estrepsíades falta en la pintura eleusina, pero (aparte de que Estrepsíades se la pone antes de cubrirse la cabeza, y el iniciado eleusino podría haber hecho lo mismo) no hay evidencia para relacionarla específicamente con el orfismo. Las guirnaldas se usaban a menudo en solemnidades religiosas. Muchos cultos tenían sacerdotes llamados στεφανήφοροι, y una pintura de vaso que representa a dos mistos (así rotulados en la inscripción) frente a un sacerdote los muestra con rosarios. Es imposible decidir qué misterios representa el vaso. (Está reproducido en Harrison, *Prol.*[3] 157.) El ponerse guirnaldas era el paso final de la iniciación u ordenación de hierofantes y otros sacerdotes (Teón de Esmirna, *Mathem.* p. 15 Hiller, citado en *Prol.*[3] 593.)

El argumento central en pro de que los ritos sean órficos es la acción de Sócrates que suscita de Estrepsíades la protesta de que lo "empolvan". El escoliasta del pasaje dice: "Con estas palabras, Sócrates frota y golpea entre sí pedazos de piedra *pôros*, y recogiendo los fragmentos, los lanza sobre el hombre". Estrepsíades está salpicado del blanco polvo producido por frotar y golpear entre sí dos trozos de piedra. Comentando esto, Dieterich cita ante todo el pasaje de Demóstenes (*de corona* 259) por el cual nos enteramos de que en los ritos de Sabazio el iniciado era "purificado con arcilla". Y compara con esto una parte del artículo que trae Harpocración sobre ἀπομάττων, (literalmente, 'que limpia frotando'; la misma palabra que utiliza Demóstenes y hemos traducido con el verbo "purificar"): "Algunos dan una explicación más minuciosa, a saber: que pone una capa de arcilla o de brea sobre aquellos que van a ser iniciados, como hablamos de cubrir una estatua con una capa de arcilla (para tomar un molde). Porque acostumbraban untar a los iniciados con arcilla o con brea, a imitación del mito que algunos refieren, de cómo los Titanes atacaron a Dioniso cubiertos de yeso para disfrazarse. Esa costumbre cayó en desuso, pero más tarde se los recubría con arcilla a modo de convención".

El mito "que algunos refieren" es ciertamente el mito órfico. Dieterich sugiere que el culto del dios frigio Sabazio, que había entrado en Atenas hacia el siglo v, influyó en los ritos órficos. Éstos tomaron de allí el emplasto de los iniciandos, como parte de la previa y necesaria purificación, y más tarde, para dar una razón de lo que era ya su propia práctica, agregaron a la historia de Dioniso y los Titanes el detalle del disfraz de éstos. Una desventaja de esta prueba es que para demostrar que los ritos en cuestión eran órficos parte de la admisión de que fueron tomados por los órficos de otra religión simultáneamente en boga en Atenas. No vemos, por lo tanto, cómo se pueda distinguir cuál de las dos era objeto de la parodia aristofánica.

Ciertamente es de mucho peso la comparación entre el himno con que Sócrates invoca a las Nubes y algunos de los himnos conservados en el corpus órfico. Hay notables semejanzas de forma (señaladas por Dieterich). Uno no puede evitar, particularmente, la idea de que el verso que contiene la frase: "Surgid, apareced al pensador" esté tomada del verso final de un himno conservado, con la sustitución de "misto" por "pensador". También Caos y Éter se invocan junto con las Nubes, y aquéllos son principios que aparecen al comienzo de la cosmogonía órfica.

El proceso de sentar ceremonialmente al candidato para la purificación e iniciación (*thronismós*) es común a varios misterios. Tenemos referencias especialmente para las orgías de los Coribantes y de la Gran Madre frigia (véase Rohde, *Psyche.*, trad. ingl., cap. 9, n. 19). Era costumbre también en Eleusis, y

sin duda igualmente entre los órficos. "Suidas", incidentalmente, menciona Θρονισμοὶ Μητρῷοι ['Entronizaciones Maternas'] como título de un poema órfico (Kern, *test.* 223 *d*).

Hemos visto, pues, que los elementos supuestamente órficos de la escena no son órficos exclusivamente, aunque, tomada en conjunto, la teoría de que allí se parodia a los órficos es bastante verosímil. Pero lo más probable es que Aristófanes haya realizado el efecto farsesco de la escena mezclando diferentes rituales, como mezcló diferentes cosmogonías en la parodia de las *Aves.*

Estos comentarios han pecado sin duda por exceso de cautela. Nuestra apología consistiría en señalar, ante todo, que la mayoría de los investigadores del orfismo han pecado hasta ahora —y algunos de ellos en extremo— por el defecto opuesto; y después, que hemos tratado de presentar honestamente las constancias objetivas antes de comentarlas. Terminaremos con una observación general, para explicar y criticar la actitud de J. Harrison y de A. B. Cook con respecto a las tablillas de oro. Me refiero a la actitud de previa certidumbre acerca de que "tales fórmulas presuponen un ritual definido". En la medida en que reposa sobre constancias efectivas, esa opinión está basada en una comparación con las fórmulas repetidas por los iniciados eleusinos, que muestran notable paralelismo formal con respecto a las de nuestras tablillas de oro e indudablemente constituyen la recitación de actos rituales debidamente consumados. Helas aquí, tal como las conservamos por San Clemente (*Protr.* 2. 18): "He ayunado, he bebido el κυκεών, he tomado del cofre, he repuesto en la cesta y de la cesta en el cofre". Ahora bien; cualquiera fuere el sentido de estas acciones, nadie sugeriría que no eran parte de un ritual. Por otra parte, frases como "He pasado fuera de la rueda dolorosa" o "He pasado con raudo pie hacia la corona deseada" no sugieren a primera vista ritual alguno, especialmente cuando sabemos que las creencias órficas incluían la noción de la vida como rueda dolorosa. Pero la cuestión que se nos presenta ahora es la de la probabilidad a priori. J. Harrison dice (*Prol.*3 156): "Es significativo para la actitud general de la religión griega que la confesión (del iniciado eleusino) no es una confesión de dogma ni aun de fe, sino de actos rituales realizados. Ésta es la medida del abismo que separa lo antiguo y lo moderno. Los griegos, en su gran sabiduría, veían que la uniformidad en el ritual era deseable y posible; dejaban al hombre prácticamente libre en la única esfera en que la libertad es de verdadera importancia, es decir, en materia de pensamiento." Estas observaciones son justas y sensatas en la medida en que se refieren a la religión helénica típica. Pero J. Harrison hubiese sido la primera en admitir que el órfico estaba muy aparte de la mentalidad helénica común. A los ojos de los griegos, era "un disidente y un fanático" (*Prol.*3 516). ¿No consistía la diferencia principalmente en esto: que, mientras para el griego ordinario su credo no era asunto de gran importancia, para el órfico era la vida y alma de su religión?

2. *Las plegarias por los difuntos como rasgo de la religión órfica.*

Comúnmente se da por demostrado que los órficos creían posible para los vivientes asegurar por medio de plegarias o por la ejecución de rituales iniciáticos u otros una suerte mejor en el otro mundo a sus parientes difuntos. (Véase, por ejemplo, A. Dieterich, "Die Untergang der antiken Religion", en sus *Kleine Schriften,* 487 y s., y E. Norden, *Aeneis* VI, p. 7, n. 3.) De ser verdad, esto sería de extraordinaria importancia e interés, tanto porque tal concepción no tiene semejante en la religión antigua antes del gnosticismo, como por el paralelo con el uso de la Iglesia cristiana (véase especialmente *I Cor.* 15. 29). Por lo tanto, vale la pena señalar nuestra opinión al respecto; es decir, que los testimonios sobre el punto, sometidos a examen, se reducen a muy poca cosa: en realidad, a una única frase de Platón susceptible además de interpretación diversa.

El testimonio habitualmente aducido consiste en un fragmento de poesía órfica citado por el neoplatónico Olimpiodoro, al cual se supone confirmado

por dos frases de Platón, como prueba de que la creencia se remonta al orfismo de la era clásica (Rohde, *Psyche*, trad. ingl., cap. 10, n. 66). Las palabras citadas por Olimpiodoro son éstas (*O. F.* 232):' ὄργιά τ' ἐκτελέσουσι, λύσιν προγόνων ἀθεμίστων μαιόμενοι. Esto es interpretado, por ejemplo por Rohde y L. R. Farnell (*Hero Cults*, p. 381), como: "Realizarán ritos místicos, procurando la redención para aquellos de sus antecesores que han pecado". Nosotros hemos traducido ya (*supra*, pp. 86, 142) del modo que nos parece es el más natural: "..., anhelando liberarse de su ascendencia culpable", esto es, de la mácula resultado de haber nacido de los soberbios Titanes. (Los Titanes, de paso sea dicho, son designados en el Himno órfico 37 como ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων ['antepasados de nuestros padres'].)

Las palabras de Platón pertenecen al pasaje que describe las actividades de los *orpheotelestái* (*Rep.* 364 *b* - 365 *a*). Primero está la frase: "Hay charlatanes y adivinos que frecuentan las puertas de los ricos y los persuaden de que tienen a su disposición una gracia concedida por los dioses, que obra por medio de sacrificios y encantamientos, si un hombre *o uno de sus antepasados* ha cometido algún pecado, para enderezar la cosa en una atmósfera de placer y fiesta..." No vemos aquí referencia a ritos celebrados en beneficio del antepasado difunto. Se persuade al rico de que puede mejorar su propia suerte, ya fuera su pecado propio o el de algún antepasado lo que le hubiese atraído un mal. Los griegos no eran ajenos a la creencia de que las culpas de los padres puedan pagarlas los hijos. Orestes bien podía rogar que fuera borrado el pecado de Pélops, sin expresar por ello ningún afectuoso interés por la suerte actual de su tatarabuelo.

Un poco después encontramos lo siguiente, último fragmento testimonial posible acerca de dicha práctica: "De este modo persuaden no solo a individuos sino a ciudades enteras de que hay medios de redención y purificación del pecado por medio de sacrificios y amenas diversiones, *válidos tanto para los vivos como para los que han muerto ya* (εἰσὶ μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν). Esto puede significar que los clientes, realizando las ceremonias adecuadas, asegurarían redención no solo para sí sino además para cualquier amigo muerto a quien quisieran ayudar, y puede ser, por lo tanto, el único testimonio conservado de una práctica órfica de plegarias por los difuntos. Pero igualmente puede significar que la instrucción así recibida ahora les pondría en buen lugar no solo en esta vida sino también cuando murieran y llegaran al otro mundo. Por las tablillas de oro, sabemos que eran necesarias instrucciones sobre cómo debía proceder el alma a su llegada allí. Establecido esto, las mencionadas palabras podrían traducirse así: "medios de redención y purificación del pecado... que pueden usarse tanto ahora en la vida como después, en la muerte".

Si esta traducción, que consideramos la más probable, es correcta, entonces el último resto de prueba acerca de una creencia órfica en plegarias por los difuntos se desvanece.

NOTAS DEL CAPÍTULO VI

1 Con referencia a la historia de Baubo; véase *supra*, p. 136.

2 M. Tierney tiene un artículo sobre el carácter órfico de Hipólito en *Proc. R. Ir. Acad.*, 1937 ("The Hippolytus of Euripides"). D. W. Lucas, "Hippolytus" (*Class. Quart.* 1946, 65 y ss.) sugiere que Eur. *Hipp.* 952 y ss. no significa que Hipólito se haya hecho órfico. El sentido de la mofa es más bien: "Eres tal hipócrita que bien podrías ir hasta el fin y convertirte en uno de esos archiimpostores de órficos". Esto parece muy probable.

[3] La sugerencia de R. Eisler (*Orpheus,* Leipzig, 1925, p. 131, n. 5) de leer ἀρρήτοισι φόνοισι ['(por) inefables crímenes (asesinatos)'] en vez de la lección del MSS. ἀκρήτοισι ['puros'] es atractiva, especialmente en vista de σμύρνης τ' ἀκρήτου ['y de pura mirra'] dos líneas antes. Diels traduce la lección del MS. por "*lauteres Stirblut*" ['pura sangre de toro'], lo que no viene al caso. Otra sugerencia es "puro, sin mezcla, y entonces intemperado, violento" (F. M. Cornford en *Greek Religious Thought,* Dent, 1923, p. 70).

[4] Cf. los versos órficos citados por los neoplatónicos, *O. F.* 224 (traducidos *supra,* cap. IV, Apéndice 2). La antigüedad de la doctrina que allí reaparece llega claramente, pues, hasta el siglo VI o V, aun si la forma verbal de los versos, para la época en que Proclo los conoció, pueda deber algo al influjo de Empédocles. Si una doctrina es común a Platón, Empédocles y la creencia popular (como lo muestran las tablillas de oro) y atribuidas a Pitágoras, evidentemente no era invención de Platón o Empédocles sino parte de su trasfondo común. El argumento de que el "Orfeo" de los neoplatónicos es simplemente una copia de Empédocles o de algún filósofo del siglo VI o V tiene poco peso y, en verdad, prácticamente carece de sentido.

[5] Esta idea de una edad pretérita en que los sacrificios eran incruentos es quizá históricamente correcta, débil reminiscencia de un estado de cosas que existió alguna vez. Cf. el desarrollo de la palabra latina *immolare* (comentado por C. Bailey, *Anc. Rom. Rel.,* Oxford, 1933, p. 83; cf. pp. 77 y s.).

[6] La interpretación del vaso del *sparagmós* que hemos sugerido (*supra,* cap. IV, Apénd. 1) tiende a la misma conclusión, pero insistiríamos una vez más en que al emplear esos documentos pictóricos como fuentes de información sobre costumbres religiosas nos movemos sobre terreno muy resbaladizo.

[7] Sobre el significado de τελετή, cf. H. Bolkestein, "Theophrasts Charakter des Deisidaimons als religionsgeschichtliche Urkunde", en *Rel. Vers. u. Vorarb.* XXI 2 (1929), 52 y ss.

[8] Esta frase muestra bien cuán erróneo es traducir τελετή, τελῶ por nuestras palabras "iniciación", "iniciar", que implican actos a los cuales uno puede someterse solo una vez en la vida. Hay, probablemente, una exageración humorística en las palabras "todos los meses", pero no a tal extremo. ¿Podremos, sin irreverencia, traducir por 'tomar el sacramento'? El paralelo es probablemente muy exacto, y la comparación con el cristianismo no hace sino mostrar cuán precipitado sería condenar la religión órfica en conjunto por las actividades de los traficantes de indulgencias.

[9] En cuanto a los himnos como formas de télete, cf. también Proclo, *Himn.* 4, v. 5, Abel, *Orphica,* p. 280 (sobre las almas humanas): ὕμνων ἀρρήτοισι καθηραμένας τελετῇσι ['purificadas por los inefables ritos (*teletái*) de los himnos'].

[10] Para bibliografía sobre esta inscripción, véase Kern, *Orpheus,* p. 5, n. 2. Se la considera arcaica.

CAPÍTULO VII

ORFEO Y OTROS PENSADORES RELIGIOSOS GRIEGOS

Con el final del capítulo anterior, la tarea principal de este libro ha quedado completa. Su objeto principal, en vista de la inclinación de los investigadores a ver influjo órfico en una doctrina religiosa o filosófica y una fuente de las enseñanzas órficas en otra, es simplemente presentar una imagen de lo que, hasta donde sabemos, eran los principales rasgos de la religión órfica, con la esperanza de que quienes se interesan en la religión antigua encuentren aquí para sus inferencias una base a priori más segura de lo que hasta ahora había disponible. El asunto de las secciones siguientes será tratado de manera mucho más sumaria. Consistirá en gran medida en coordinar y desarrollar la materia ya presentada explícita o implícitamente en la parte anterior de la obra, y su intención es servir nada más que como una introducción, y a menudo solo provisional, a aquellos cuyo interés recae primariamente en interacciones e influencias.

Lo primero que exige consideración es, naturalmente, la relación existente entre órficos y pitagóricos. Una referencia, digamos, a la transmigración, o a la abstinencia de carne, o a otras formas de *kátharsis* ['purificación'], se encuentra frecuentemente atribuida por las autoridades antiguas indiferentemente a los unos o a los otros, y en época moderna el epíteto de "órfico-pitagórico" se considera a menudo conveniente para calificar a esas prácticas o creencias. En la precedente tentativa de reconstruir un sistema órfico, generalmente no se ha tenido en cuenta el hecho de que determinado rasgo aparezca también como pitagórico, con tal que fuera atribuible a Orfeo o sus seguidores de modo igualmente independiente. Ciertamente, no hemos creído necesario seguir a Wilamowitz en su última fase y tratar como irrelevante la mención de los órficos y al sistema total como puramente pitagórico (véase *Der Glaube der Hellenen*, vol. 2, 1932, p. 199).

Pitágoras vivió y enseñó en la segunda mitad del siglo VI, en Crotona, en esa parte de Italia que ya era griega desde hacía casi

dos centurias. En esos lugares la tradición situaba a una serie de autores de poemas órficos, Orfeo de Crotona (probablemente más antiguo que Pitágoras; cf. Kern, *Orpheus,* p. 3), Orfeo de Camarina, Zópiro de Heraclea (Lucania), Brontino de Metaponto, Cércope, y otros. De ellos, dos por lo menos eran pitagóricos, y Ión de Quíos (siglo v) escribió que el mismo Pitágoras había compuesto obras bajo el nombre de Orfeo (Kern, *testt.* 222, 248). Esto da una idea de lo imposible que es diferenciar ambos sistemas por medio de criterios externos, los cuales son igualmente inoperantes cuando entramos a considerar el problema conexo de si el orfismo tuvo como patria de origen Italia del sur y Sicilia o bien Atenas. Los nombres de los itálicos en cuestión señalan al siglo VI como fecha de su actividad, fecha más allá de la cual se pierde todo rastro del orfismo. Pero es también la fecha límite a la cual puede hacerse remontar la actividad de los órficos en Atenas, y, en efecto, el cabeza de ellos, Onomácrito, según el único testimonio que poseemos al respecto, se dice que estuvo personalmente asociado con los órficos del oeste. Onomácrito era miembro de la comisión designada por Pisístrato para editar el texto homérico, y entre sus colegas figuraban Orfeo de Crotona y Zópiro de Heraclea (*test.* 189; el aserto es de Tzetzes, pero hay buenos fundamentos para hacerlo remontar, a través de Proclo, a Asclepíades de Mírlea, un gramático del siglo II a. C.; véase Kern, *Orph.,* p. 3, n. 1). Aún más color prestan a la idea de que Atenas fuera la patria de los textos órficos unos versos del *Reso* de Eurípides. La Musa que es madre del asesinado Reso (y, por supuesto, tía de Orfeo) culpa a Atena por la muerte del hijo y da fuerza a sus reproches señalando que ella y sus hermanas han sido siempre particulares amigas y benefactoras de la ciudad de Atena misma (941 y ss.): "Y empero a tu ciudad, nosotras, las hermanas Musas, hemos honrado siempre en especial, y hemos tratado a tu tierra cual si fuese nuestra; y las solemnidades de los misterios secretos fueron reveladas a tu pueblo por Orfeo, primo de ese mismo hombre a quien mataste". (Véase también *supra,* p. 127.)

Evidentemente, la mejor esperanza de descubrir algo sobre las relaciones entre órficos y pitagóricos radica en examinar los dos sistemas. En primer lugar, ¿qué rasgos tenían en común? Ambos imponían cierto modo de vida, en vez de ser simplemente sistemas teóricos de ideas o de dogmas. Si Platón, en las *Leyes,* pudo describir la vida órfica, en el libro X de la *República* pudo mencionar el "modo de vida pitagórico" (600 *b*). Estos modos de vida eran similares, es decir, la exigencia principal de ambos era la abstención de carne, y ambos proclamaban el mismo objetivo: la *kátharsis* o 'purificación' del alma. La noción de *kátharsis* depende, para los órficos, de la creencia en la transmigración y el círculo del nacimiento, y de la concepción tajantemente dualista de cuerpo y alma, según la cual el primero no es sino la tumba o prisión de la segunda.

Esta base doctrinal para sus prácticas fue aceptada también por Pitágoras o por sus sucesores inmediatos.[1]

Esto representa mucho de fondo común, y apoya plenamente la sugerencia, ofrecida por los testimonios externos, de una estrecha relación e interacción entre ambos sistemas. Pero hay diferencias también. En primer lugar, cuando se trata de pitagóricos, poco a nada se oye hablar de Dioniso o Baco. El dios de Pitágoras era Apolo. Para el siglo VI, por supuesto, estos dioses no eran enemigos: coexistían reconciliados en Delfos, el centro del culto apolíneo, y la misma historia órfica cuenta cómo, después del ultraje cometido por los Titanes contra Dioniso, fue Apolo quien, por orden de Zeus, recogió los restos del niño divino y los llevó a su propio santuario. Según la leyenda que trae Esquilo, el mismo Orfeo, en una época anterior, cuando aún había enemistad entre ambos dioses, incurrió en la cólera de Dioniso al abandonarlo por Apolo. En general, Orfeo aparece en la historia más bien como una figura apolínea, y los órficos deben de haberse complacido en mostrar que la reconciliación de ambos dioses se había debido en parte al influjo de Orfeo al modificar la religión dionisíaca haciéndola más aceptable para el dios hermano. La diferencia, pues, no es una contradicción, y no impediría a los pitagóricos aceptar o inclusive (como parece que ocurrió) originar una parte considerable del dogma órfico; empero, es suficiente para mantener distintos ambos sistemas, fraternos pero no idénticos. Podría compararse esto con la posición de dos ciudades, en un país donde el culto de los santos está vigorosamente desarrollado, que aceptan ambas el cuerpo dogmático del cristianismo pero tienen diferente santo patrono.

Más importante es el hecho de que el pitagorismo era una filosofía tanto como una religión. En su teoría del alma humana y en sus preceptos de vida pura puede haber sido idéntico al orfismo, pero no cabe decir lo mismo de su cosmogonía. La cosmogonía órfica es mítica, expresada en términos de agentes personales, de matrimonio y procreación. El mundo de Pitágoras es de origen divino, pero él buscó una explicación de ese mundo en términos racionales y, particularmente, matemáticos. Pitágoras fue el descubridor de la matemática y, como muchos iniciadores de un nuevo mundo de pensamiento, creía que en su descubrimiento residía la clave de toda la realidad por igual. Consiguientemente, su cosmogonía se expresaba en términos de relaciones numéricas, de la *tetraktys* y de la generación de los números a partir de la Mónada primordial. Los órficos no hablaban así. Que los dos sistemas son en muchos aspectos paralelos es un hecho notable e importante. Aunque el paralelismo no puede llevarse exactamente, pues la traducción a términos matemáticos y filosóficos implicaba naturalmente cierta alteración también de las ideas, con todo, en muchos respectos, un sistema es la contraparte mítica del otro. Sería inevitable conclusión, aun cuando

no estuviese abonada por otras pruebas, de que Pitágoras trabajaba sobre un trasfondo mítico. Esto se ha dicho también de la escuela milesia, pero podemos estar seguros de que Pitágoras no estaba, como los de esa escuela, influido solo inconscientemente por un trasfondo mitológico que su razón había rechazado como falso, sino que procuraba deliberadamente dar cuenta racional de creencias que consideraba en esencia verdaderas, aunque la expresión que asumían pudiera descartarse en cuanto puramente mítica. No solo ciertos principios del universo pitagórico pueden identificarse con los respectivos del sistema órfico (por ejemplo, la Mónada primordial con el Huevo cósmico), sino además, cosa aún de mayor importancia, la cosmogonía pitagórica está compenetrada de ese dualismo moral que es también base de la religión órfica. El mundo es una mezcla de los principios de forma, límite, luz, etcétera, con los de lo informe, ilimitado, oscuro, etcétera; y de ellos, la primera serie es buena, la segunda, mala. En la medida en que el universo es bueno, lo es porque muestra armonía y orden, y el estudio de la "física" tiene en vista un fin moral, pues la contemplación de la armonía y el orden del universo conduce a la implantación de una armonía y orden similares en el alma del individuo. No requiere explicación el hecho de que quienes sustentaban teorías así admitieran que las historias órficas sobre el nacimiento del mundo a partir del caos y sobre la mezcla del bien y mal en la naturaleza humana contenían lecciones a la vez verdaderas y edificantes. Ya no nos asombrará que fueran activos misioneros de la causa órfica, sin que perdieran de vista por eso que tenían además sus propias teorías distintivamente pitagóricas. Pitágoras, pues, tenía en su doctrina tanto un lado intelectual como uno místico, pero era natural que entre quienes adherían a su escuela hubiera algunos cuyos intereses fueran principalmente matemáticos y otros a quienes atrajera con más intensidad el aspecto religioso; y para unos y otros había lugar. Éstos eran tipos diferentes, y no es de sorprenderse si, según la tradición, se produjo una escisión en la escuela entre los μαθηματικοί, o intelectuales, cuyo interés se centraba en la doctrina del número, y los ἀκουσματικοί, así llamados por los *akóusmata* o doctrina secreta religiosa de Pitágoras, que se atenían más bien al aspecto místico-religioso del movimiento.

En verdad, Pitágoras y sus seguidores tenían buenas razones para venerar al más grande músico de la leyenda, que con los ricos sones de su lira domeñaba la naturaleza entera y reducía a mansedumbre las bestias más salvajes, y para considerarlo fundador del credo que profesaban. Experimentos de orden musical habían llevado a Pitágoras a la comprensión de las relaciones numéricas y de aquí a la fundación de la matemática; y, en parte por esta razón, la música siempre tuvo una posición misteriosa y dominante en las creencias pitagóricas. El universo era descripto no solo como orden

y observancia de debidas proporciones, sino también como *harmonía,* o sea consonancia. Ésta no era una metáfora, como lo atestigua la teoría de la "música de las esferas". Puesto que el alma humana debe esforzarse por imitar el orden que reina en el universo, este fin también se designa como *harmonía,* y no era sino natural, por lo tanto, que, según nuestros testimonios, la música se considerara dotada de virtud para la curación de almas enfermas. Poco sorprenderá, pues, que Pitágoras contara a Orfeo entre los principales de sus patronos. [2] Uno esperaría que sus seguidores se presentaran pura y simplemente como órficos, pero había dos buenas razones para que no fuera así. En primer lugar, existían indudablemente órficos que no eran pitagóricos, y aunque sin duda algunos hubiesen conferido prestigio a la comunidad, otros usaban el nombre de Orfeo de modo menos respetable. En segundo lugar, el hecho de que el verdadero fundador era uno de los genios más originales de todos los tiempos no favorecía el que se oscureciera su nombre en beneficio de una figura de antigua leyenda, por potente que fuera. En cambio, Pitágoras mismo se convirtió en figura legendaria. Se decía que era hijo de Apolo, o Apolo mismo en forma humana, que tenía un muslo de oro, que había bajado al Hades. Pitágoras quizá se hubiese complacido en que le conocieran como seguidor de Orfeo; sus discípulos no querían nada mejor que ser llamados seguidores de Pitágoras.

Después de lo dicho, huelga insistir en la dificultad de decidir cuál es anterior: si el orfismo o el pitagorismo. Empero, nos parece más probable, por el carácter de los dos sistemas, y en particular por el hecho de que el pitagorismo asume lo órfico pero además lo refuerza con un sistema intelectual, que el dogma órfico ya estuviese formulado, al menos en sus líneas generales, cuando Pitágoras fundó su comunidad. Quienes lo habían formulado no eran ciertamente primitivas mentes irreflexivas. Trataban conscientemente de resolver el mismo problema que Pitágoras: la generación de lo múltiple a partir del Uno. Pero, por lo menos para el que esto escribe, la conjetura más natural es que Pitágoras tuviera presente la solución mítica y, comprendiendo su valor religioso pero solicitado también por las exigencias del intelecto, desarrollara como esquema complementario su concepción matemática de la realidad. Una y otra cosa están más próximas entre sí de lo que a primera vista parecería, y aunque la segunda fuese un tanto más avanzada que la primera, ambas pertenecen indudablemente a la misma época mental: la época de los primeros movimientos de la curiosidad intelectual acerca del origen y la naturaleza del universo.

La misma curiosidad se reflejaba de modo diferente en la escuela milesia o jónica, contemporánea de los comienzos del pitagorismo. Ahora bien, al tratar de satisfacer esa curiosidad, todo griego, fuera *theológos* órfico, matemático pitagórico o físico jonio,

partía de una misma presuposición fundamental: debía existir una unidad detrás o debajo de los fenómenos múltiples del mundo. Así, el problema del origen del universo se les presentaba a todos ellos en la misma forma: la pregunta de cuál era la índole de esa unidad primordial o subyacente, y por qué proceso se multiplicaba a sí misma para producir la multiplicidad de dioses, hombres y naturaleza. "¿Cómo pueden todas las cosas ser uno y a la vez cada una separada?" Era la pregunta del Zeus órfico, y era la pregunta de esa edad. Los órficos querían una respuesta principalmente para tener una fe religiosa según la cual vivir, y se contentaban con una explicación que, si bien elaborada y compleja, permanecía mitológica. Los pitagóricos, que también exigían a la filosofía ser una norma de vida, respetaban esa explicación pero añadieron que era la revelación divina de algo que podía ser hecho inteligible a la mente humana en la forma de una abstracta concepción matemática. Su respuesta peculiar se daba en términos de una Mónada primordial, que no era un número sino se hallaba por encima y detrás de todo número. Ella generaba el impar y el par y toda la serie de los números, y de ellos procedía el mundo físico. Aun cuando concedamos que su concepción geométrica de la aritmética facilitaba la transición especulativa del número abstracto al cuerpo sólido, [3] nos parece, vista la ausencia de toda tentativa de explicación mecánica, que la respuesta es la de un místico más que la de un filósofo natural.

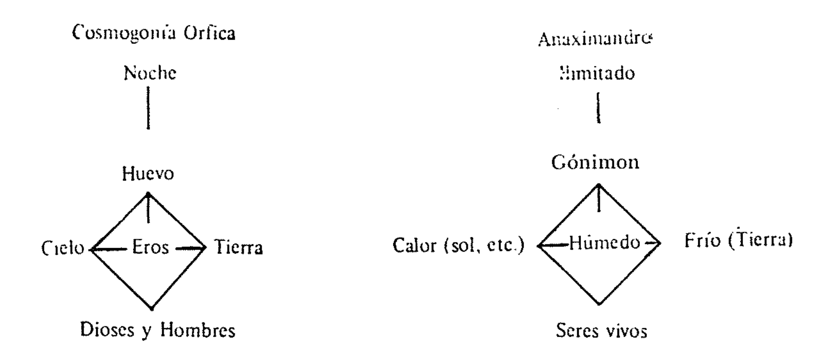
En tercer lugar, estaban los jónicos. Aunque planteando la cuestión en la misma forma, rechazaban firmemente tanto la respuesta mitológica como la puramente racional abstracta y fueron los primeros en buscar una explicación a partir de la naturaleza misma del mundo físico. Conocida es su conclusión, de que la aparente variedad del mundo físico no es sino una serie de estados o manifestaciones diferentes de una sustancia física subyacente única y primaria. Por lo tanto, su atención se dirigía exclusivamente al descubrimiento de lo que era esa sustancia subyacente y del proceso por el cual había llegado a manifestarse en la diversidad de formas en que la vemos. (Estaba reservado al siglo siguiente indagar si nuestros sentidos no pueden engañarse.) Tales decía que esa sustancia era el agua, y todo lo demás que tenía que decir sobre el tema está perdido para nosotros. De Anaximandro sabemos más, y aunque no es ésta oportunidad para considerar en detalle su sistema, deben mencionarse ciertos puntos. Decía, bastante razonablemente, que la sustancia subyacente no podía ser ninguno de los cuatro "cuerpos simples" del mundo desarrollado (tierra, aire, fuego o agua), sino algo diferente, de lo cual todos aquéllos habían procedido. Llamó a ese algo lo Ilimitado, y lo consideró como una masa indiferenciada, en que las cualidades de los cuerpos sensibles existían, por así decirlo, potencialmente, o en un estado de completa

fusión y, por lo tanto, neutro. En tal estado fueron primero todas las cosas, y se llenó el espacio. Cuando entra a explicar cómo comenzó el universo múltiple, Anaximandro supone la existencia, de algún modo, en lo Ilimitado primordial, de un núcleo o simiente (*gónimon,* o sea, 'generativo') que contenía los "opuestos" (lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco) en estado de fusión incompleta, los cuales fueron separándose cada vez de modo más total. De este comienzo resultan al cabo la tierra y el mar, el cielo y los cuerpos celestes. Finalmente, por continuidad del mismo proceso de "separación de opuestos" (en este caso, por efecto de la calidez solar sobre el limo húmedo), se desarrollan criaturas vivientes. Los fragmentos no aclaran qué era lo que iniciaba el movimiento separador dentro de lo Ilimitado, y es improbable que a Anaximandro mismo se le hubiese ocurrido indagar por una causa primera del movimiento. La distinción entre materia inanimada y vida no estaba formulada aún, y los primeros físicos consideraban viviente su sustancia primera, principalmente en el sentido de ser capaz de iniciar su movimiento propio. (Estaba probablemente dotada también de conciencia, y los jónicos la llamaron Dios. El nombre apenas puede haber implicado otra cosa que conciencia y movimiento.)

Nuestra intención al establecer así los puntos principales de la cosmogonía de Anaximandro ha sido sustentar la tesis (notablemente representada por el profesor Cornford) de que, pese a sus esfuerzos de presentar un esquema puramente científico, las especulaciones de los jónicos estaban inconscientemente condicionadas y moldeadas por las previas soluciones mitológicas al mismo problema. Nos endereza primeramente por esta vía un fragmento de Anaximandro que (*a*) lo muestra familiarizado con la creencia de que el proceso de nacimiento y corrupción es circular; y (*b*) cae en su formulación en un modo de expresión mitológico: "Las cosas sujetas a necesidad se resuelven a la muerte en los mismos elementos de que han nacido; porque hacen justicia y hacen compensación unas a otras según las ordenaciones del tiempo" (Diels-Kranz,[5] fr. 1, p. 89, reproducido en Kern, *O. F.* 23, *ad fin.*). Por mucha o poca significación que se dé a la introducción de la justicia como principio cósmico y a la por lo menos casi personificación del tiempo (la Justicia era para Orfeo una gran diosa y compartía el trono de Zeus; *O. F.* 23 hace remontar esto al siglo IV; véase *infra*, p. 236). debe concederse que tanto la idea como la terminología del pasaje son lo bastante llamativas para encauzar al pensamiento por determinada vía.

Pasamos ahora al paralelismo que muestra el esquema físico de Anaximandro con la cosmogonía mitológica de los órficos. Es difícil desarrollarlo exactamente debido a la índole dudosa de nuestra información acerca de la forma más antigua de la segunda, pero lo que hemos dicho acerca de ella ha hecho probable que la forma

de cosmogonía más antigua fuera la que se parece más a la de Anaximandro. Si admitimos que según la versión más antigua Noche fue la primera en aparecer y puso el huevo de que surgió Eros-Fanes, como en la cosmogonía de las *Aves* de Aristófanes (conclusión que ha sido señalada como probable *supra*, pp. 104 y ss.), entonces puede descubrirse entre el esquema del *theológos* y el del filósofo natural un paralelismo tan exacto como lo muestra el diagrama siguiente:



Esto supone una versión de la teogonía órfica como la que nos ha sido conservada por Atenágoras (*supra*, p. 82), según el cual las dos mitades del huevo de que surgió Eros constituyeron el Cielo y la Tierra. El paralelo es en otros sentidos tan notable, que cabe hacer describir al argumento un círculo completo e inferir a partir de Anaximandro que esa frase de Atenágoras preserva efectivamente un fragmento del estrato más antiguo de la teogonía. En la historia mítica, Amor era necesario como principio de unión y para producir el matrimonio de Tierra y Cielo y el resto, y posibilitar el nacimiento de los dioses más jóvenes y de los seres humanos. En Anaximandro, el poder generativo se supone radicar en lo húmedo, que está a medio camino entre lo cálido y lo frío, de modo que lo húmedo sirve en el filósofo a los mismos fines de mediación que el Amor para el *theólogos*.

Estos argumentos bastan, creemos, para mostrar qué indeleble impresión habían causado, aun en los pensadores más originales y desprejuiciados, las cosmogonías míticas construidas en nombre de Orfeo probablemente a comienzos del siglo VI. Tales cosmogonías representaban sin duda el primer enfrentamiento consciente con el problema de lo Uno y lo Múltiple. Este problema obsesionó a todos los filósofos griegos, y las más tempranas soluciones míticas tardaron en morir mucho más de lo que los griegos mismos advirtieron. Pero esta consideración de la filosofía jónica, por breve y parcial que sea, no ha de concluir con esa nota. Las semejanzas han mos-

trado que el pensamiento jónico estaba inconscientemente moldeado por sus predecesores, pero lo que suscita nuestra admiración, empero, es la medida realmente notable en que, en un mundo cargado de mito, esos antiguos pensadores lograron eliminar la expresión mítica y hablar el lenguaje de la ciencia. Presentaron sus sistemas en reacción a los mitologistas, y, pese a lo que hemos dicho, esa reacción obtuvo un éxito sorprendente. Para comprender el logro de Anaximandro, no hemos de detenernos en lo que su Ilimitado o su *gónimon* pueda deber a la Noche, el Caos o el Huevo cósmico de los órficos, sino más bien reunir ciertos puntos de detalle, por ejemplo éste acerca de la generación de los vivientes: "Las criaturas vivas surgieron del elemento húmedo al ser éste evaporado por el sol. El hombre era como otro ser viviente, es decir, un pez, en el comienzo... Los primeros vivientes fueron producidos en lo húmedo, cada uno encerrado en una corteza espinosa... Más adelante dice que originariamente el hombre nació de animales de otra especie. La razón que da es que, mientras los demás animales prontamente encuentran alimento por sí mismos, solo el hombre requiere un largo período de lactancia. Por eso, de haber sido originariamente como es ahora, nunca pudo haber sobrevivido" (trad. de J. Burnet).

Al dirigirnos ahora al siguiente en la sucesión de pensadores griegos, Heráclito de Éfeso, conocido aun para sus antiguos comentadores como "el Oscuro",[4] hallamos que en años recientes se ha hecho una tentativa definida de interpretar sus opiniones como enteramente construidas sobre bases órficas. Es la de V. Macchioro.[5] Dado el carácter fragmentario de nuestro conocimiento sobre el Oscuro, resulta difícil dar de él una imagen coherente. Trataremos ante todo, empero, de presentar con mucha brevedad la opinión más usual sobre el filósofo y unas cuantas de sus doctrinas más características, y confrontar luego con la versión de Macchioro, poniendo entre paréntesis los fragmentos en que principalmente se funda cada aserción. Así será posible agregar algunas probabilidades generales.

Heráclito se representa habitualmente como un genio altivo y solitario, que desdeñaba la obra de los pensadores anteriores así como el entendimiento del hombre común. ("Aunque esta Palabra es eternamente verdadera, empero los hombres son tan incapaces de entenderla cuando la oyen por primera vez como antes de haberla oído... Otros hombres no saben lo que hacen cuando están despiertos, cuando precisamente olvidan lo que hacen mientras duermen", fr. 2 Bywater.) Para procurar reproducir la opinión más ortodoxa, doy la traducción de los fragmentos hecha por Burnet. (Cf. "Me busqué a mí mismo" o "Busqué para mí mismo", fr. 80, y "El saber muchas cosas no enseña entendimiento, si no lo habría enseñado a Hesíodo y Pitágoras y también a Jenófanes

y Hecateo", fr. 16.) En particular se lanza contra Pitágoras. ("Pitágoras practicó la indagación más allá de todos los demás, y al escoger estos escritos, presentó como sabiduría propia lo que no era sino conocimiento de muchas cosas y arte de daño", fr. 17.) Esta oposición está sustentada en sus doctrinas positivas, la esencia de las cuales se expresa en las sentencias: "Los hombres no saben que lo que varía concuerda consigo mismo. Es una consonancia de tensiones opuestas, como la del arco y la lira" (fr. 45); "Discordia es justicia, y todas las cosas llegan a ser y se extinguen por medio de la discordia" (fr. 62); "La guerra es padre de todo y rey de todo" (fr. 45); "La enfermedad hace grata la salud, el mal el bien, el hambre la hartura, el cansancio el reposo" (fr. 104). La idea central de estos fragmentos es que el ideal pitagórico de un mundo "armonioso" es erróneo, pues significaba un mundo todo bondad, todo salud, todo abundancia. Desear esto es desear un estado estático y por lo tanto semejante a la muerte (cf. fr. 43). Las cosas no solo se aprecian, sino también prosperan y existen, simplemente en la medida en que también existen sus opuestos. La verdadera armonía es un equilibrio o tensión de opuestos. La intrusión de cada elemento en otro, del fuego que devora el agua o del agua que extingue el fuego, no es, como quería Anaximandro, una injusticia; es algo recto y justo, pues en efecto es lo que mantiene vivo al mundo; pues, para pasar a otra doctrina cardinal, todas las cosas fluyen y ninguna permanece la misma dos instantes sucesivos. El mundo puede vivir porque cambia de continuo. "El fuego vive la muerte del aire, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte de la tierra, la tierra la del agua" (fr. 25). Este perpetuo proceso se denomina "la vía hacia arriba y hacia abajo" (fr. 69). Heráclito dice también que el mundo "siempre fue, es ahora y será siempre un fuego perpetuamente vivo" (fr. 20). La interpretación más común es que eligió el fuego, no tanto como una sustancia primaria en el sentido jónico (no podía haber tal sustancia fundamental, pues todo estaba en perpetuo cambio), cuanto como un símbolo del universo cambiante. Una llama puede parecer fija y considerarse como una cosa constante, pero en realidad está en continuo movimiento y cambio.

Sobre el alma humana poseemos solo uno o dos oscuros fragmentos. Como todo lo demás, está sujeta a la "vía hacia arriba y hacia abajo", y así es susceptible de ser invadida por cada uno de los elementos vez por vez; pero podemos presumir que su naturaleza real es afín al fuego (lo cálido y seco), y que la muerte se debe a la invasión de lo frío y húmedo ("Es muerte para las almas convertirse en agua", fr. 68; "El alma seca es la más sabia y mejor", fr. 74). Pero, puesto que no hay tal cosa como la verdadera extinción, pues la condición de todas las cosas debe continuar alternando por la vía hacia arriba y hacia abajo, "es lo mismo en nos-

otros lo que es vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo; los primeros cambian convirtiéndose en los segundos, y los segundos a su vez cambian convirtiéndose en los primeros" (fr. 78).

Finalmente, se dice que, como podía esperarse de su carácter desdeñoso y excluyente, menospreciaba en particular las religiones mistéricas y el culto orgiástico de Dioniso. Quienes creen que es así, traducen de esta manera los fragmentos pertinentes: "Noctámbulos, magos, sacerdotes de Baco y sacerdotisas de la cuba de vino, traficantes de misterios" (124); "Los misterios practicados entre los hombres son misterios impíos" (125); "Pues si no fuera Dioniso aquel para quien hacen procesión y cantan el vergonzoso himno fálico, actuarían del modo más vergonzoso". [6] "Pero Hades es lo mismo que Dioniso en cuyo honor enloquecen y guardan la fiesta de la cuba de vino" (127).

En todo esto, poco apoyo parece haber para la teoría de que Heráclito fuera un órfico. Censuraba a Pitágoras y despreciaba las religiones mistéricas. Su doctrina es altamente individual, y si parece aludir a un ciclo de vida, al decir que las almas muertas retornan a la vida tan seguramente como las almas vivas mueren, y aun que "todas las cosas que vemos cuando despiertos son muerte" (fr. 64), ello es simplemente consecuencia lógica de su doctrina y no requiere ningún otro modo de explicación. Veamos lo que dice Macchioro desde la posición opuesta.

En primer lugar, pesa los testimonios. Nuestra más rica fuente de información sobre el contenido de los textos de Heráclito es la obra del apologista cristiano San Hipólito llamada *Refutación de todas las herejías*. El método de refutación que emplea consiste en demostrar que esos heresiarcas que se autotitulan seguidores de Cristo no hacen sino reproducir las doctrinas de los filósofos paganos. Siguiendo este método, al llegar a la doctrina de Nóeto (libr. 9, caps. 7 y ss.) la compara con la del filósofo Heráclito, para demostrar que son idénticas: "para poder mostrarles claramente (a los seguidores de Nóeto) que no son, como creen, discípulos de Cristo, sino del Oscuro".

Macchioro arguye que Hipólito no disponía simplemente de compilaciones estoicas u otros extractos, sino de la obra misma de Heráclito, y, además, que todas sus citas están tomadas de un único capítulo o sección de esa obra, en el cual, como Hipólito mismo dice, puso Heráclito "todo su verdadero sentir". Los argumentos de Macchioro sobre este punto son claros y persuasivos y no dejan lugar para duda razonable. Por lo tanto, debemos tomar los comentarios de Hipólito sobre sus citas con toda la seriedad que ese hecho exige, y es por lo menos razonable suponer que efectivamente había semejanza entre la herejía de Nóeto y la filosofía de Heráclito. Como señala Macchioro, de haberse parecido la herejía a la filosofía estoica con sus adaptaciones heracliteas, el apologista no se

habría visto inducido a adjudicar a Heráclito la semejanza, pues lo otro hubiese servido igualmente para su propósito de demostrar el origen pagano. ¿Cuál era, pues, la doctrina central de Nóeto, que los ortodoxos rechazaban? Consistía en la identidad de Padre e Hijo, con su lógica consecuencia de atribuir al primero la Pasión del segundo. Buscamos, pues, en las palabras de Heráclito algo que fuera o pudiera parecer idéntico a tal doctrina.

Macchioro lo encuentra, lo mismo que Hipólito, en la identificación de los opuestos. Y, en efecto, en esta doctrina y sus consecuencias se funda primariamente la tesis de que el trasfondo de Heráclito era órfico. Entre los opuestos que Heráclito identifica están: mortal e inmortal, creado y eterno, y, según Hipólito, padre e hijo. Sobre esto último dice confiadamente: "Nadie ignora que decía que Padre e Hijo son el mismo". Era necesario para el argumento de Hipólito que Heráclito hubiese dicho que Padre e Hijo eran el mismo, y que este Hijo fuera de tal naturaleza que pudiera ser erróneamente identificado con Cristo. Ahora bien, dice Macchioro, es fácil darle un nombre, pues hay solo un mito en toda la mitología y la teología griegas que satisfaga ambos requisitos: el mito del Dioniso órfico (Macchioro le llama Zagreo), nacido de Zeus y Core, descuartizado por los Titanes y vuelto a la vida por Zeus. Sustenta su opinión refiriéndose a otro fragmento, extraña sentencia que por cierto no había sido satisfactoriamente explicada por otros: [7] "Eón ('era' o 'eternidad') es un niño que juega con fichas; el reino es del niño." En autores cristianos y neoplatónicos se encuentra la identificación de Eón con Dioniso, y en la mención de las fichas ve Macchioro una referencia al juego de Dioniso cuando fue sorprendido por los Titanes. (Este autor identifica las fichas, *pessói,* con dados, *astrágaloi,* lo que es ciertamente erróneo.) El sentido de dicha frase se sigue entonces naturalmente, pues en el relato órfico el reino fue dado a Dioniso niño por su padre Zeus. La debilidad del argumento está en que la identificación de Dioniso como Eón no solo no se halla atestiguada antes de la era cristiana, sino además sabe marcadamente al peculiar sincretismo alegórico de la época; empero, es probable que el orfismo, desde antigua data, debiera mucho al culto persa de Zrvân (Eón para los griegos), en la forma de una asimilación de éste o bien a Crono o bien a Fanes-Dioniso (véase *supra,* pp. 90 y ss., e *infra,* p. 258).

La identidad de opuestos, en este caso de vida y muerte, es utilizada también por Macchioro como prueba de la presencia en Heráclito de la doctrina órfica de la palingenesia. Aquí, al utilizar a Hipólito, debemos tener cuidado de diferenciar entre las palabras mismas citadas de Heráclito y el comentario del apologista. Hipólito introduce un fragmento en estos términos: "Habla también de la resurrección de esta carne visible en que hemos nacido y reconoce a Dios como autor de esa resurrección, con las palabras..."

Esto bien puede ser una interpretación subjetiva del apologista, pero, aun si fuese exacto, implicaría una real anticipación de la doctrina cristiana más bien que una reproducción de la órfica. En todo caso, los únicos fragmentos pertinentes del filósofo mismo son breves y corroboran su reputación de oscuridad: "Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte del uno, queriendo la vida del otro" (fr. 67) y "porque al que está aquí (?) lo levantan y se convierten en vigilantes guardianes de los vivos y los muertos" (fr. 123). Esto último nos parece incapaz de interpretación cierta en ausencia de su contexto, y lo primero, una formulación general de la ley cósmica del cambio; cf. "el fuego vive la muerte del aire", etc., citado más arriba. Macchioro, empero, considera que los "inmortales mortales" son seres humanos parcialmente divinos y capaces de convertirse finalmente en "dioses en vez de mortales", y que lo de "mortales inmortales" se refiere a Dioniso, que aun siendo un dios fue muerto por los Titanes. Esto es forzado, pero un pasaje de Sexto Empírico citado por Macchioro resulta ciertamente llamativo (*Hyp. Pyrrh.* 3. 230; Macchioro, p. 103, n. 1): "Heráclito dice que tanto la vida como la muerte están tanto en nuestro vivir como en nuestro morir; pues cuando vivimos nuestras almas están muertas y sepultas en nosotros, pero cuando morimos nuestras almas resucitan y viven". Basándose en esto, Macchioro sostiene que la identidad de los opuestos tiene su origen en la doctrina órfica, la cual, considerando al cuerpo como mera tumba del alma, decía que la vida era muerte y la muerte vida. En primer lugar, empero, es incierto si Heráclito dijo todo lo que Sexto Empírico le atribuye o si la última parte del enunciado es una mera interpretación de Sexto; y, en segundo lugar, la doctrina órfica hubiera sido en realidad un fundamento poco sólido para la teoría heraclitea de la identidad de opuestos, ya que no enseñaba que la vida y la muerte son la misma cosa, sino solo que nosotros lo interpretamos al revés: lo que nosotros consideramos vida es en realidad muerte, y viceversa. Las dos cosas permanecen tan distintas como siempre. Las palabras de Eurípides: "Quién sabe si la vida es muerte, y la muerte se considera vida en el otro mundo" están más cerca de la concepción órfica, y tenemos un sentido muy diferente en la frase de Heráclito "Los vivos y los muertos son lo mismo" (fr. 78).

Estos pasajes constituyen los argumentos más fuertes en pro de la palingenesia. Heráclito decía también: "El hombre enciende para sí una llama en la noche cuando ha muerto", lo que, sin su contexto, podría significar cualquier cosa, inclusive la palingenesia, como lo cree Macchioro; y: "cuando mueren los hombres les aguarda lo que no esperan ni piensan", que ciertamente podría explicarse con la interpretación corriente de su filosofía.

Son interesantes las observaciones de Macchioro sobre el símil

del arco y de la lira, y aun cuando no se las considere prueba de su tesis merecen atención como argumentos serios en favor de una interpretación distinta de las anteriormente formuladas. Con ese símil, arguye Macchioro, Heráclito no ilustra la necesidad de la existencia simultánea de opuestos, sino de la *sucesión* de estados opuestos en la misma cosa. Generalmente se ha visto el sentido del símil en el hecho de que en el momento en que se tiende el arco las dos manos empujan en direcciones opuestas al mismo tiempo. Según esto, se ha interpretado casi siempre el símil centrándose en el arco, y pasando con cierto apresuramiento por sobre la lira, pues en efecto el acto de tañerla no es igual al de tender el arco. [8] Para dar un sentido que cuadre igualmente a ambas cosas, Macchioro lo interpreta en el sentido del tener y soltar alternativos de la cuerda. Ambas cosas son necesarias si la flecha ha de dispararse o la nota musical de producirse y así, en el mundo, debe haber una alternancia de estados opuestos. Empero, cuando considera esto prueba de la creencia en la rueda del nacimiento órfica, se mueve en terreno menos seguro, y aun cuando ha descubierto la interpertación correcta del símil, los demás fragmentos también prueban fuera de toda duda que Heráclito creía en la necesidad de la existencia simultánea de opuestos para que el mundo se mantuviese vivo. Las dos creencias son complementarias en su sistema: (*a*) que todo está en cambio constante, de modo que lo que ahora es cálido y seco se convertirá con el tiempo en frío y húmedo, y luego en cálido y seco otra vez; y (*b*) que en cada momento deben existir algunas cosas cálidas y secas y otras frías y húmedas. Si la interpretación de Macchioro del símil ha de reemplazar a la otra, ello solo significará que el símil servía para ilustrar el punto (*a*) en vez del punto (*b*), como antes se creía. Pero la suma de las ideas de Heráclito permanece la misma. Por último Heráclito decía que el bien y el mal son uno, y ello puede interpretarse del modo más natural como la consecuencia lógica, paradójicamente expresada, de las doctrinas (*a*) y (*b*); pero hubiese sido extraña idea para un órfico.

Le resta a Macchioro dar cuenta de aquellos fragmentos que se han considerado unánimemente como prueba de que Heráclito condenaba las religiones mistéricas, y los ritos dionisíacos en particular. Su punto de vista es que la condenación se dirige solo contra la idea de una purificación mecánica y simplemente insiste en que la verdadera purificación debe venir de adentro. También aquí dicho autor ha prestado un buen servicio al evidenciar el carácter indudablemente tendencioso de las traducciones previas. Lo de "traficantes de misterios" por *mystái* [mistos, 'iniciadores' (o también 'iniciados')] en la versión de Burnet es un ejemplo extremo. El punto de vista de Macchioro halla su mejor apoyo en un pasaje de Jámblico (*de myst.* 5. 15, incluido por Bywater como

fr. 128, pero omitido por Burnet en *Aur. fil. gr.*): "Distingo dos especies de sacrificio, primero aquellos de los completamente purificados, tales como se encuentran aquí y allí en un individuo, según dice Heráclito, o en unos pocos fácilmente enumerables, y segundo los materiales... tales como cuadran a quienes están aún presos del cuerpo". En el mismo sentido interpreta Macchioro el fr. 125: "Los misterios practicados entre los hombres son misterios impíos". Heráclito no condena, hemos de suponer, los misterios mismos, así como tampoco San Pablo condena el rito de comunión cuando reprende a algunos por comer y beber los elementos para su propia condenación. El fr. 127 permite igual lectura. Las procesiones e himnos fálicos *serían* vergonzosos a no ser por el sentido oculto tras ellos... pero Hades y Dioniso son lo mismo, es decir, hay en todo ello una lección mística. (El carácter ctonio de Dioniso era, por supuesto, un rasgo de la creencia órfica.) Macchioro nos ha mostrado ciertamente que, si su teoría estuviera fundada en otras pruebas, tales fragmentos en sí mismos no ofrecerían razones válidas para rechazarla. Pero, aunque él mismo no abriga dudas, lo tenue de sus pruebas positivas será siempre un obstáculo para otros, y, según hemos tratado de demostrar, la teoría de que la identidad de los opuestos constituye una conclusión basada en la doctrina órfica del *sôma-sêma* es improbable e ilógica. Los argumentos contra ella pueden multiplicarse, y se han multiplicado en efecto. Por ejemplo. ¿cómo ha de conciliarse la doctrina heraclitea del flujo universal con el vigoroso individualismo necesario para la creencia en la transmigración, el castigo póstumo, la beatitud final, etcétera? [9]

El gran Parménides no ha de detenernos mucho. [10] Todo estudioso de la filosofía griega sabe que el desafío lanzado necesariamente por su aguda lógica constituyó un punto decisivo en la historia de aquélla, y en ese logro probablemente no debió nada a nadie sino a su propio genio. Con toda verosimilitud, se inició como pitagórico, pero desarrolló su pensamiento hasta descartar las especulaciones de sus maestros, al igual que las de todos sus predecesores, porque confundían, como recientemente se ha dicho, "el punto de partida del devenir con el fundamento permanente del ser". Naturalmente, estaría familiarizado con las doctrinas pitagóricas y órficas, y no hemos de sorprendernos si, como se ha señalado, su lenguaje contiene expresiones originadas en los textos de Orfeo. Esto es tanto más razonable cuanto que, siguiendo la moda de la época, expresó sus opiniones en un poema, cuya introducción le proporcionaba un contexto mitológico donde presentar como reveladas a él por una diosa las verdades que manifestaría. Los paralelos son interesantes pero, por supuesto, no prueban ningún influjo sobre su pensamiento. [11]

No es necesario tratar aquí la posición de Empédocles, pues al servirnos antes de él (capítulo V) como fuente de información

sobre la doctrina órfica resultó claro que él mismo prestaba firme adhesión a las creencias sobre las cuales escribía.[12] Empédocles es un carácter curioso pero cabal, que difícilmente hubiera podido producirse sino en esa época. Tenía mucho de orfeotelesta, por ejemplo en su creencia de que el conocimiento que poseía era una clave para el dominio mágico de las fuerzas naturales. Era también, dice la tradición, un poco *poseur* en sus exteriorizaciones, y tenía un vivo sentido de la pompa e imponencia sacerdotales. Al mismo tiempo, los fragmentos de los *Katharmói* muestran que poseía tanto un conocimiento de la auténtica doctrina órfica como una íntima convicción de su verdad, y era capaz de un alto grado de experiencia mística. Aparte de todo esto, ocupa su lugar en la sucesión de los filósofos como uno de los modeladores del pensamiento presocrático, y fue en verdad el primero en afrontar las dificultades suscitadas por Parménides y en construir un sistema destinado a "salvar los fenómenos" teniendo en cuenta las proposiciones parmenideas, pero escapando a su desagradable conclusión de que la evidencia de la percepción sensible carecía de todo contacto con la realidad. Aquí no nos concierne este aspecto de su pensamiento, pero puede permitirnos observar que no hay ya fundamento alguno para creer que Empédocles mantuviera su religión y su ciencia en compartimientos estancos, predicando en su poema religioso el orfismo y en su cosmogonía un sistema físico que excluyera la posibilidad de un alma inmortal. Esta sospecha de una actitud más comprensible en la Europa del siglo XIX que en la Grecia del siglo V ha quedado hoy efectivamente desvanecida.[13]

No hay huellas de orfismo en Anaxágoras, el siguiente de los grandes filósofos que estableció un sistema físico en oposición a la abstracta lógica de Parménides. Kern lo ha clasificado como un pensador *"a quo Rhapsodiae respectae esse videntur"* ['que parece haber tenido presentes las Rapsodias'] (De *theogg.* 52 y s.), por el solo hecho de haber creído habitada la Luna. Kern compara esta opinión con el fragmento órfico citado por Proclo (*O. F.* 91; *supra*, p. 139). Si es verdad que Anaxágoras creía la Luna habitada, la conexión empero no puede considerarse probada por ello, y la yuxtaposición del aserto con los versos órficos, como si no hiciera falta más prueba, es un ejemplo de ese tipo de crítica que peca por no tener en cuenta lo que sabemos sobre la actitud mental general de un pensador, y así desacredita la tesis de una fecha temprana de la Teogonía Rapsódica haciéndola aparentemente depender de argumentos arbitrarios y mecánicos. No podría inferirse que Anaxágoras utilizara la Teogonía Rapsódica por la simple coincidencia de que considere habitada la Luna y que las Rapsodias digan de ella que tiene "muchas ciudades y muchas mansiones". No se podría, porque para quienquiera esté familiarizado con la mentalidad de

Anaxágoras ello militaría contra el hecho de que este filósofo era quizá el más verdaderamente científico de los presocráticos, capaz de combinar la profundidad de pensamiento con métodos experimentales y, hasta donde puede entreverse, enteramente exento de preconceptos religiosos. Esto sería verdad aun cuando hubiese dicho que había hombres en la Luna; pero está lejos de toda certeza que haya sido así, pues no solo el testimonio sobre el punto es ambiguo, sino además tal aserto es difícil de conciliar con lo que sabemos sobre el resto de sus teorías físicas.[14]

Pasando de los filósofos a los poetas, encontramos a Esquilo[15] agudamente interesado en las leyendas de Orfeo y le vemos elegir el destino del cantor como tema de una tragedia, las *Bassarides* ['Bacantes'], donde se lo utiliza para presentar el originario conflicto entre la religión dionisíaca y la apolínea (*supra*, p. 34). Esa tragedia era un fragmento de historia religiosa, pues para la época de Esquilo ambas religiones estaban reconciliadas y compartían alternadamente el homenaje de los creyentes en Delfos. Orfeo aparece como campeón de Apolo, lo que fuera de toda duda originariamente era. El tiempo en que se pusieron a la obra los teólogos órficos fue, consideramos, cuando ambas se habían reconciliado ya o estaban en vías de hacerlo. Esos autores, deseando enseñar una forma esotérica de religión dionisíaca que había de tener muchos rasgos peculiares, escogieron como patrono a Orfeo, el ex servidor de Apolo, quien, como su señor, podía considerarse reconciliado, aunque identificado no, con su antiguo enemigo. Entre ellos, según hemos sugerido ya, posiblemente se complacían en atribuir la reconciliación a este carácter de paz y delicadeza, pero que tal atribución fuera general o que los órficos hubieran tenido gran parte en ella resulta improbable, pues la fusión y asimilación de los dos cultos fue un gran movimiento popular muy difundido, mientras que cuanto conocemos de los órficos sugiere que su religión era obra de una minoría y planteaba exigencias demasiado altas a la inteligencia, el espíritu y el cuerpo para difundir su efecto mucho más allá de esos pocos.

Para volver a Esquilo, nuestra información sobre el contenido de las *Bassarides* es prueba bastante clara de que se interesaba vivamente en las leyendas de Orfeo, y ello se debía en parte a que él mismo sentía algo del hechizo que aquella mágica figura ha sabido siempre proyectar en todas las épocas. Lo introduce de nuevo, en forma de un símil, en el *Agamemnón* (1626 y s.), donde el enfadado Egisto dice al coro que las pullas que éste le dirige tienen el efecto opuesto al canto de Orfeo, que "atraía todas las cosas por la dulzura de su voz". Pero, ¿se interesaba Esquilo, no solo en las leyendas de Orfeo, sino además en la religión de los órficos? En apoyo de la afirmativa, se han citado las menciones ocasionales de las diosas Ἀνάγκη (*Prom. enc.* 105; Kern, *De*

theogg. 45), Ἀδράστεια (*Prom. enc.* 936; Kern, *ib.*) y Δίκη "hija de Zeus" (*Siete* 662, *Coéf.* 949; cf. *Ag.* 383, *Coéf.* 244, *Eum.* 539, etc.; hay también muchos otros pasajes en que es difícil decidir hasta qué punto δίκη está personificada). Esas potencias (dos de ellas simples personificaciones: Necesidad y Justicia), eran grandes figuras en la teogonía órfica utilizada por los neoplatónicos, y Δίκη ['Justicia'] en particular parece haber sido erigida a una posición de suprema importancia por los teólogos órficos. Compárese un pasaje en el discurso contra Aristogitón atribuido a Demóstenes: "Inexorable y tremenda Justicia, de quien Orfeo, el que nos reveló los más sagrados misterios, dice que está sentada junto al trono de Zeus contemplando todas las acciones de los mortales". [16] Sin duda Esquilo conocía los textos órficos, lo mismo que Sófocles cuando escribía (*Ed. Col.* 1381 y s.) sobre "la antigua Justicia, que comparte el asiento de Zeus".

Hay en Cicerón una extraña frase, sin apoyo de información alguna en cuanto a su fuente o al pensamiento que la inspiró. [17] Habla de Esquilo como *"non poeta solum, sed etiam Pythagoreus; sic enim accepimus"* ['no solo poeta, sino pitagórico; pues así se nos ha transmitido']. Si Esquilo era un pitagórico, la tradición, excepto por esa breve nota ciceroniana, ha permanecido muda sobre el punto. Ciertamente, tenía relaciones con los griegos del oeste, pues viajó a Sicilia e, incluso, murió en Gela. No habría perdido la oportunidad de encontrarse y conversar con miembros de la principal escuela del pensamiento religioso griego occidental, sobre todo que el mismo fundamental problema tenía en común con ellos: el del libre albedrío y la responsabilidad por el pecado. La escuela pitagórica enseñó a muchas grandes inteligencias a pensar por sí mismas, y el epíteto no tiene por qué significar en modo alguno una adhesión inmutable a las doctrinas. Basta mencionar los nombres de Parménides y Platón. Esquilo tenía su propio enfoque del problema del pecado y el castigo. El pecado es una maldición que se hereda dentro de una familia. Las culpas de los padres las pagan los hijos, y esto se toma en sentido literal. No se trata simplemente de que generaciones futuras del género humano tengan que pagar por lo que se ha hecho en el pasado, sino que además lo que mi abuelo hizo ha afectado la vida y conducta de mi padre, y ésta a su vez ha predeterminado, por lo menos en cierto sentido, la mía propia. La maldición familiar constituye la tragedia esquiliana, y la sombra de la culpa que pende sobre ella es la culpa de verter sangre de pariente: padre, hermano o hija. Clitemnestra asesina a Agamemnón para poder disfrutar con su amante, pero procura justificar el hecho a los ojos de los demás, y en verdad lo justifica a los propios ojos, recordando el sacrificio de su hija a Ártemis por mano del padre mismo. Ella, a su vez, debe ser muerta por su propio hijo Orestes. Tal es el expreso

mandato de Apolo. Es deber sagrado de un hijo vengar a su padre; por lo tanto, Orestes no puede desobedecer. Pero es crimen y mácula de un hijo matar a su madre; por lo tanto, las Furias lo persiguen desde la casa paterna, convirtiéndolo en un paria cargado de una maldición, hasta que encuentre el medio de purificarse. Así es cómo "la antigua transgresión acostumbra engendrar nueva transgresión entre los mortales que pecan", y tal es el problema que plantean las tragedias de Esquilo. ¿Hasta qué punto es responsable Orestes del crimen de matricidio, cuando le ha sido impuesto por el cruel destino de su casa; cuando, en verdad, abstenerse hubiese parecido pecado de impiedad, una desobediencia directa al mandato del Cielo?

A primera vista, hay un paralelismo notable entre este problema y el de los órficos. ¿Cómo, preguntaba Esquilo, puede considerarse a Orestes responsable de su pecado, cuando éste era solo el efecto inevitable del destino que pesaba sobre su casa desde la originaria maldición de Pélope? ¿Cómo, preguntaban los órficos, podemos los seres humanos ser considerados responsables de nuestros pecados cuando estamos predestinados a ellos por nuestra naturaleza misma, sometida a la maldición común de nuestros antepasados primeros, los Titanes, que devoraron al dios niño, tal como Tiestes había devorado a sus propios hijitos? Tanto a Esquilo como a los órficos oprimía la idea de cómo el individuo está sujeto desde que nace a una carga de pecado hereditaria, y ambos presentaban el problema de la responsabilidad de esta manera, con la imagen de una naturaleza predestinada al mal por la culpa de antepasados. Empero, las diferencias entre ambas presentaciones son más notables que las semejanzas, pues reflejan dos concepciones fundamentalmente diversas de la sociedad, y, por lo tanto, de las obligaciones sociales y religiosas. La sociedad reflejada por los problemas éticos de la tragedia esquiliana está aún fundada en el vínculo de sangre, cuya unidad es la casa: familia o clan. Lo que engendra culpabilidad es el daño causado a parientes, y así la maldición desciende de padre a hijo, de Atrida a Atrida o de Labdácida a Labdácida. El final de la *Orestía*, en verdad, sugiere que la solución, buscada en vano dentro de tal estructura, ha de hallarse en la disolución de los antiguos vínculos familiares dentro de la nueva y más amplia unidad de la ciudad-estado, que en tiempos del poeta iba ya alcanzando el predominio. Pero, a menos que se plantee dentro de la antigua estructura social clánica, el problema mismo, tal como Esquilo lo presenta, pierde todo sentido. Hay un largo paso, sin duda, desde la formulación del problema en estos términos a una formulación que incluya la idea de unidad —y, en efecto, de parentesco— de toda la humanidad por igual. Se ha dicho que el surgimiento de las sociedades cultuales místicas, o de grupos *religiosos no sociales*, parece coincidir con la ruptura, en el siglo VI,

de las antiguas unidades sociales basadas en la teoría o el hecho del parentesco sanguíneo. Vemos en Esquilo la moralidad de esas antiguas unidades sociales sujeta a examen y prueba. Pero de los órficos puede decirse con verdad que no se limitaron a reflejar y ajustarse al cambio social que ocurría en el mundo griego en que vivían (como parecería implicar la tesis mencionada), sino que además se adelantaron con mucho a ese cambio promulgando una teoría religiosa, la de la fraternidad humana, que no encontró expresión filosófica hasta el advenimiento de los estoicos, y, para su aceptación popular, hubo de aguardar hasta los días del cristianismo.

Con respecto a Píndaro, ya hemos aludido a lo que consideramos verdad (*supra*, p. 171). Tres casos pueden razonablemente decirse de él. En primer lugar, era un poeta; en segundo lugar, un acérrimo defensor de la religión olímpica tradicional; y, en tercero, un mercenario, es decir, que sus poemas le eran encargados por particulares, y algunas partes de ellos se escribían por lo tanto de modo calculado para agradar o interesar a ese particular auditorio. Mencionamos estos puntos porque creemos que, debido al primero, se vio atraído por las oportunidades de descripción poética que ofrecían las nociones del Elíseo y de las Islas de los Bienaventurados; debido al tercero, no hemos de olvidar que la *Olímpica II*, nuestra principal fuente pindárica acerca de la transmigración y la vida de los bienaventurados, estaba destinada a recitarse ante un auditorio siciliano, que podía suponerse más interesado que otros en las creencias órfico-pitagóricas, y ante un rey próximo al fin de su vida terrena; y, debido al segundo, es improbable que prestara plena adhesión a tales creencias. Este segundo punto quizá requiera cierto desarrollo. A veces se considera a Píndaro más bien un crítico que un sostenedor de la religión ortodoxa, porque se rebeló contra algunas de las partes más crudas y chocantes de la mitología corriente. Pero esta purificación era en sí misma obra de amor. Si rechazaba indignado algunos de los relatos sobre los dioses, se debía a que las divinidades le eran caras y quería limpiar de calumnia sus nombres. Su crítica tiene un hálito por entero diferente de la de Eurípides. "Si los dioses hacen algo vergonzoso, no son dioses", clamaba Eurípides; el sentido era: vuestros dioses hacen cosas vergonzosas y por lo tanto no son dignos de veneración. La actitud de Píndaro está representada por su conocido tratamiento de la historia según la cual Deméter comió el hombro de Pélope: "Me es imposible llamar glotón a uno de los dioses bienaventurados". Las historias han de continuar, solo que debe salvarse el honor de los Olímpicos. Eurípides se complace en repetir las historias, pues para él lo que es falso es ese honor mismo.

Conforme a esto, el pensamiento religioso de Píndaro y toda su filosofía de la vida refleja el punto de vista prudente y cauto de la sabiduría popular griega, con la cual el refinado abandono

de los órficos —"Dios soy, no ya mortal"— ofrece contraste tan llamativo. "Conócete a ti mismo", decía la sabiduría de los proverbios griegos, y "para los mortales, pensamientos de mortales son lo mejor". Los dioses son celosos y por lo tanto es insensato descollar en modo alguno, no sea que parezca uno competir con ellos; por lo tanto, "nada en demasía". Éste también es el espíritu de Píndaro. "No trates de convertirte en dios"; "No trates de convertirte en Zeus..., las cosas mortales sientan mejor a los mortales"; "Mide todas las cosas por tu propia medida"; "Las mentes mortales deben buscar lo que les es propio de manos de los dioses, reconociendo lo que está a nuestros pies y a qué suerte hemos nacido. No te esfuerces, alma mía, por una vida inmortal, mas haz aquello que está en tu poder que hagas"; "Es propio que un hombre hable bien de los dioses, *pues así la tacha es menor*". [18] Puesto que en todo esto Píndaro no hace sino dar forma poética a algunas de las ideas más típicamente helénicas, las citas muestran una vez más cuán allende el alcance del griego ordinario estaban las ideas religiosas de los órficos. Pueden servir para disipar todo sentimiento de sorpresa que pueda quedar aún ante el hecho de que tales ideas nunca alcanzaran general imperio en la mente popular hasta después del ocaso de la era clásica.

Eurípides era uno de los espíritus más inquisitivos de una época inquisitiva. En su búsqueda de la verdad acudió a todas las fuentes disponibles, y eran muchas. Si su pensamiento muestra del modo más patente el influjo de la sofística, muestra también un interés en las especulaciones físicas de pensadores como Anaxágoras y Diógenes de Apolonia; muestra que conocía los textos órficos, y podemos juzgar que experimentaba cierta simpatía por el ideal ascético que ellos sustentaban, pues en la tragedia en que Teseo se mofa de Hipólito por hacerlos árbitros de su vida, Hipólito es el héroe y Teseo el que ha de aparecer errado. El célebre "¿Quién sabe si la vida es muerte, y la muerte es considerada vida en el otro mundo?" indica también un conocimiento de las doctrinas órficas, aunque es algo que en tiempos de Eurípides no era necesario ir a buscar directamente en los textos de Orfeo. Pero Eurípides era un espíritu inquieto, en el sentido más auténtico de un librepensador. Los versos citados nada tienen que ver con la aserción dogmática de los órficos, la exultante certeza de las tabletas de oro o de Empédocles. "¿Quién sabe?", dice Eurípides, y en otro estado de ánimo, como en la *Alcestis*, habla en un lenguaje mucho más pesimista sobre los muertos, que desaparecen de la existencia. Pero también para él el alma es un ente inmortal porque es afín al inmortal Éter, con el cual se reúne a la muerte; noción que, como hemos visto, era compartida por los órficos con cierta parte de la creencia popular. Pero las referencias de Eurípides al Éter sugieren que su concepción sobre la naturaleza del mismo y sobre su rela-

ción con la índole del alma o la conciencia humana tenía un fundamento más definidamente filosófico y había surgido más bien de sus estudios sobre la escuela jónica. Eurípides podría considerarse un ecléctico, no en el sentido de que fuera un filósofo que construyera un sistema tomando elementos diversos del pensamiento anterior, sino porque estudió todo ese pensamiento anterior con avidez y deja caer alusiones ora a una, ora a otra creencia, según se lo sugiera su estado de ánimo o su sentido de lo dramático. Nunca pudo ser el adherente a una religión elaborada, como la órfica, en que era esencial una certeza dogmática.[19]

La conclusión a que parecemos tender acerca de los órficos es que constituían una minoría reducida de devotos religiosos con un mensaje que predicar original e insólito para la mayoría de los griegos, tanto dirigentes filosóficos y religiosos como ordinarios legos. Su lenguaje y algunas de sus ideas ocasionalmente cautivaron la imaginación de filósofos o poetas, pero en general el evangelio que predicaban con entusiasmo y confianza era un clamor en desierto, pues la época no estaba aún preparada para él. Por cierto, tenía subyacente la simple idea de unión con la divinidad, y de la inmortalidad consiguiente a tal unión, lo cual debía de ser familiar al común de la gente desde los tiempos más primitivos y en una de sus formas había alcanzado enorme popularidad en la era clásica por medio de los misterios de Eleusis. Pero había muchos modos más simples y agradables que el órfico de alcanzar ese sentimiento de unión extática y esa esperanza de un renacimiento futuro. "Honorar el vano humo de verbosos libros" no es una característica del hombre ordinario. Los órficos exigían no solo la ejecución de un ritual inspirador, sino además la observancia de ciertos preceptos en la vida diaria; no solo la aceptación de un extraño y complicado mito, sino además una comprensión de su significado, con todas sus implicaciones de impureza primordial, fraternidad humana, etcétera. No había lugar para una religión así en una edad en que los vínculos de la unidad familiar se estaban disolviendo para solo dejar lugar a las exigencias igualmente rígidas y los nuevos entusiasmos de la ciudad-estado en desarrollo. En una palabra, el orfismo era demasiado filosófico para la masa, demasiado mitológico para el orgullo intelectual de una filosofía adolescente. Para hallar eco más amplio, hubo de aguardar hasta que las grandezas y limitaciones distintivas de la era clásica llegaron a su quiebra.

Creemos que esta conclusión es verdadera en rasgos generales, pero antes de dejar a los pensadores religiosos y filosóficos de los siglos VI a IV hemos de tomar aún en consideración al más grande de todos ellos. Platón no solo fue el genio más grande y original del pensamiento religioso griego, sino también aquel a quien más vigorosamente atrajo el ciclo de doctrinas órficas. La cuestión de

hasta qué punto creía realmente en ellas es grandemente debatida, pero, tomando debida cuenta de los indicios que él mismo proporciona, no es imposible responderla. Que sentía el máximo interés posible en ellas es evidente por el trabajo que se toma en exponerlas por extenso, y de ello puede inferirse que no las consideraba desprovistas de todo valor. Pero ¿cómo se le aparecían exactamente? Éste es solo un aspecto particular del problema de cómo Platón quería que se entendieran sus propios grandes mitos, y sobre esto también nos da indicaciones suficientemente claras.[20] Lo principal es evitar generalizaciones mecánicas, como por ejemplo tomar las palabras de Sócrates en *Rep.* II, cuando, al hablar de la educación elemental, dice: "Comenzamos con los niños contándoles cuentos (μῦθοι)", como una definición general de la concepción platónica sobre la función del mito. El resultado de tal actitud es tomar la descripción de esos cuentos ("son en su mayoría falsos, aunque pueden encontrarse verdades en ellos") y aplicarla a los grandes mitos del *Fedón* y de la *República* X. Se ha profesado, en efecto, tal opinión, aunque hubiese sido igualmente lógico considerar los grandes mitos como enteramente adecuados para niños pequeños.

En su obra, Platón usa el mito para dos propósitos principales. En primer lugar, tiene la costumbre de tomar un mito —o puede ser incluso un verso de Homero o una referencia a alguna creencia popular (son, en general, lo que podemos, con Platón mismo, llamar "probabilidades")— y utilizarlo para sustentar o corroborar sus estrictas deducciones propias, como un cuerpo de peltastas tras los hoplitas, según lo ha expresado Werner Jaeger. Empero, tomar esto como la única función del mito en Platón es hacer a un lado la finalidad de los grandes mitos escatológicos de la *República*, el *Fedón* y el *Gorgias*, que no se limitan a sustentar el resto del diálogo sino tienen significación independiente: ejemplifican el segundo propósito del mito en Platón, que es dar de alguna manera cuenta de zonas del ser en que no pueden penetrar los métodos del razonamiento dialéctico. Que hay tales zonas, nuestro filósofo lo admite abiertamente. Es parte de su grandeza haber confesado que hay ciertas verdades últimas cuya demostración científica está más allá del poder de la razón humana. Con todo, sabemos que son verdades y hemos de explicarlas lo mejor que podamos. El valor del mito es que provee un medio de hacerlo. Tomamos en cuenta los mitos no porque creamos en su verdad literal, sino porque los consideramos un medio de dar razón de cosas que sabemos que existen pero que hemos de admitir como demasiado misteriosas para demostración científica exacta. Ejemplos de estos misterios son el libre albedrío y la divina justicia, y al hablar de estos puntos Platón utiliza liberalmente los mitos órficos. Su actitud hacia ellos está expuesta, por ejemplo, al término del mito en *Fedón* 114 *d*: "Ahora bien, soste-

ner que estas cosas son exactamente como he dicho, mal cuadraría a un hombre de buen sentido; pero que o esto o algo similar es la verdad acerca de nuestras almas y sus moradas, ello (puesto que se ha demostrado que el alma es inmortal) me parece ciertamente adecuado, y creo que es un riesgo que merece la pena correrse por quien como nosotros lo hacemos".

Este pasaje pone bien de manifiesto cómo en ciertos casos la diferencia entre argumentación dialéctica y mito era una diferencia entre campos de investigación diversos. Platón consideraba poder probar la inmortalidad del alma y dedicó mucha argumentación a esa prueba en el cuerpo del diálogo. Esto debía llevar, consecuentemente, a cierto modo de existencia en el otro mundo, pero al hablar de la vida que ella vive allí estamos más allá del alcance de la indagación científica y hemos de recaer en el mito. La misma diferencia puede observarse en el *Fedro*, donde la inmortalidad del alma se somete a una breve prueba dialéctica (245 *c*), y los detalles de la doctrina de la trasmigración se exponen luego en forma mítica.

Esto está en conformidad con la teoría de Platón sobre la naturaleza de la inspiración poética. Consideremos primero el modo en que introduce, en el *Timeo*, la doctrina, en gran medida mítica, de la creación. Ante todo se descarta la posibilidad de un conocimiento científico riguroso sobre el tema (29 *c*): "No te asombres, pues, si al tratar por extenso muchos asuntos, los poderes divinos y el origen del universo todo, no hallamos posible presentar razones elaboradas con precisión y en todas las maneras y sentidos coherentes entre sí". Cuando llega a la generación de los dioses menores, establece así su criterio (40 *d*): "Con respecto a las otras divinidades, saber y hablar de su nacimiento es tarea que sobrepasa nuestras fuerzas, pero hemos de dejarnos persuadir por aquellos que hablaron en el pasado, y que eran, decían, hijos de los dioses, y ha de suponerse que tenían un claro conocimiento de sus propios padres. Por lo tanto, no debemos dejar de creer a los hijos de los dioses, aunque hablaban sin demostraciones convincentes y rigurosas, sino obedecer a la costumbre y tomar sus palabras como de hombres que decían contar acerca de sus propios parientes". Los hijos de los dioses son, por supuesto, los antiguos *theológoi*, de los cuales los principales eran Hesíodo y Orfeo.

Estas palabras a veces se han interpretado como irónicas, y por cierto hay un destello de humor en la expresión de que los poetas debían conocer la historia de su propia familia. Pero están de acuerdo no solo con el procedimiento de Platón sino además con su teoría de la inspiración poética, expuesta en el *Ión* y en el *Fedro*, y probablemente legado de Sócrates, ya que aparece en labios de éste en la *Apología* (22 *c*). La poesía es una forma de *manía*, se dice en el *Fedro*, donde se enumeran los cuatro géneros de *manía* principales: la de profetas y videntes, la de los autores de ritos de purificación e

iniciación, la de los poetas, y la de los amantes. El objeto del pasaje es mostrar que "las más grandes de todas las cosas buenas nos llegan a través de la *manía*", y que la palabra no significa "locura" en el sentido ordinario, sino divina inspiración o posesión. Así se describe la poesía en la *Apología* y en el *Ión*, donde se compara a los poetas con profetas y coribantes, y se dice que hablan por poder divino. Verdad es que en estos dos últimos diálogos el objeto de la comparación es señalar que los poetas no pueden tener conocimiento de lo que escriben, en el sentido filosófico de ser capaces de explicar lo que significan y de enseñar a otros lo que ellos saben hacer. El poeta es simplemente el portavoz de la divinidad, como la sacerdotisa délfica, y escribe, por así decirlo, al dictado. Esta teoría de Platón ha sido considerada como un obstáculo para admitir que, cuando toma materiales de los poetas teológicos, entiende tomarlos en serio, pero, de hecho, hace de ellos instrumentos ideales para el propósito a que se los requiere. En la medida en que Platón trata asuntos en que el conocimiento filosófico es posible, no los trae a colación, pero cuando el tema trasciende el conocimiento racional, no encuentra mejores testigos que ellos. No tienen "conocimiento" de lo que dicen; pero tampoco podemos tenerlo nosotros, y la verdad general de sus revelaciones, pese a la necesaria ausencia de "demostración rigurosa", está garantizada por el hecho de su inspiración divina.

Además del empleo del mito para dar una "razón probable" de asuntos que no se prestan a la prueba dialéctica, tenemos también, según hemos señalado, la introducción de mitos en apoyo de una tesis ya probada, o a punto de probarse, por la dialéctica. El efecto producido es algo así: sabemos que tal cosa es verdad, porque podemos demostrárnosla; pero es satisfactorio saber que al creer en ella nos encontramos de acuerdo con las palabras divinamente inspiradas de los poetas, o bien con un artículo de fe de venerable antigüedad. Al emplear el mito en esta forma, Platón no utiliza solamente las elaboradas doctrinas míticas de Orfeo o de Museo, sino también la fe popular o una poesía como la homérica; mientras que en los grandes y decisivos mitos, solo toma su material de los primeros. (Ejemplos de la utilización de Homero en esta conexión, que no es pertinente a nuestro objeto citar aquí, son la discusión del alma como armonía en el *Fedón*, con su conclusión en 95 *d*, y la discusión de la relatividad en el *Teeteto*, 152 d y ss.) Como ejemplos del uso de mitos órficos de la misma manera, podemos citar ante todo la teoría de la reminiscencia en el *Menón* (cf. *supra*, pp. 167 y s.). La creencia se introduce con una referencia a "hombres y mujeres sacerdotales" y se presenta en las palabras míticas de Píndaro; pero, antes de aceptarla como verdadera, tenemos una elaborada comprobación llevada a cabo en el esclavo de Menón por medio de un problema geométrico, con todo su aparato de experimento científico. El mismo uso está ejemplificado también en el

Gorgias, donde la comparación entre el alma insensata y la jarra que pierde, obra del "mitólogo de Sicilia o Italia", se introduce para refutar la idea de que la mejor vida consiste en la continua satisfacción de insaciables deseos (*supra*, p. 164). Ello no impide que la doctrina objetada sea sometida también a refutación dialéctica.

Si Platón utilizara los mitos órficos solo en el primero de los dos modos para dar cuenta de asuntos no capaces de prueba dialéctica alguna, cualquiera podría mostrarse recalcitrante y argüir que él solo creía en las doctrinas que trataba dialécticamente, mientras que utilizaba los grandes mitos, so pretexto de ampliar el campo de investigación, como un mero ornamento o decoración que llena un vacío. Pero, cuando la misma doctrina aparece a la vez como tema de un mito órfico y como objeto de prueba dialéctica, resulta imposible evitar la conclusión de que consideraba los mitos órficos como la expresión mitológica complementaria de profundas verdades filosóficas. La teoría de la reminiscencia es el ejemplo más notable, pues se la muestra indisolublemente ligada con la doctrina de la transmigración por una parte, hasta sus mismos detalles, y por la otra, con la característicamente platónica teoría de las Ideas.

Es evidente, pues, que Platón consideraba las especulaciones de los teólogos órficos no solo con interés sino con un respeto muy próximo a la reverencia. Servían para mucho más que para ilustrar las concepciones del filósofo, y en verdad deben de haber afectado poderosamente la forma que asumió la religión platónica. (Cf., sobre este punto, *supra*, pp. 159 y s.) Platón es el ejemplo supremo de esa combinación entre el agudo intelecto filosófico y la dispuesta aceptación de la realidad de lo divino, que hacía parecer la inspiración directa de los profetas un fenómeno creíble y natural. Empero, la presencia de la primera de estas facultades aseguraba que el filósofo no resignara enteramente su independencia aun en terrenos que pudo haber considerado pertenecer más propiamente a los *theológoi*. No vacilaba en censurar aquellos elementos de la religión órfica que le parecían indignos, como hemos visto con motivo de sus observaciones sobre las recompensas crudamente materiales que se anticipaban para los buenos en el Elíseo (*supra*, p. 160). El *Político* ofrece otro ejemplo (272 *b-d*). Si todo lo bueno otorgado a los hombres en la edad de oro de Crono hubiera sido usado por la gente de esa edad para la consecución de la filosofía, santo y bueno; eran ciertamente bendiciones. Pero si, según dicen los relatos acerca de ellos (y Orfeo era uno de los que describían la vida en la edad áurea, cf. *supra*, p. 200), se limitaban a hartarse de comida y bebida y contarse cuentos, la cosa es diferente. El hecho es que Platón consideraba su propia filosofía y la religión órfica como doctrinas complementarias. Los órficos enseñaban la transmigración, e inculcaban la gran verdad de que después de la muerte un destino mucho mejor aguardaba a los buenos que a los malos. Directamente de esto proce-

de el famoso corolario de que la mejor vida consiste en "la preparación para la muerte". Uno de los modos en que la filosofía de Platón complementaba la religión de Orfeo era dándole base filosófica, vinculándola con la teoría de las Ideas. Otro era aceptando la doctrina central de que los buenos v los malos no tenían la misma suerte póstuma, pero avanzando a la pregunta de quiénes son los buenos y quiénes los malos, y de cuál es el mejor modo de realizar la "preparación para la muerte". Un pasaje del *Fedón,* al cual ya nos hemos referido, es un testimonio inestimable de esta actitud de Platón (69 *c*; cf. *supra*, pp. 74 y s., 162, 195) : "Parece que quienes también han establecido ritos de iniciación para nosotros no hayan sido nada insensatos, pues hay un sentido oculto en sus enseñanzas cuando se dice que quienquiera llega allí morará con los dioses. Pues en verdad hay, como dicen los que entienden los misterios, «muchos que portan la vara, pero pocos que se convierten en Bacos». Ahora bien; en mi opinión, estos últimos no son sino aquellos que han entregado sus vidas a la verdadera filosofía". Sin duda hay ironía aquí, pero no impregna la totalidad del pasaje, y no debemos dejarnos llevar a desconocer sus límites. Puesto de modo pobre y llano, el sentido es: "En verdad, los iniciadores tienen una lección valiosa que enseñar, pues hacen comprender a los hombres que la suerte póstuma no es la misma para todos. En esto, se elevan muy por encima de las concepciones del hombre común, que cree hacer lo mejor para sí sacando de esta vida todo el provecho que puede en placer y ventaja material. Dejémonos, pues, persuadir por sus enseñanzas, de que después de la muerte los electos morarán con dioses y los precitos sufrirán tormentos. Pero tengamos en cuenta también que la salvación no se alcanza por meras iniciaciones y purificaciones externas (la ironía reside en lo de "sentido oculto") , sino por el cultivo de la verdadera filosofía".

Resumiendo, así como hemos visto en un capítulo anterior razones para asignar a muchos de los mitos de Platón un origen fundamentalmente órfico, en particular las elaboradas escatologías del *Fedón*, el *Gorgias* y la *República*, así ahora podemos afirmar que estos mitos están allí porque el filósofo los consideraba verdaderos. La conclusión poco antes alcanzada acerca de la extensión del influjo órfico en la era clásica, excluido Platón, pudo parecer disminuir considerablemente el interés y la importancia del movimiento; pero podemos ahora hacer reparación subrayando cuánto dejábamos excluido al detenernos allí. El orfismo, decíamos, no se adecuaba a la época porque, debido a su peculiar carácter, tenía demasiada filosofía para la masa que seguía la procesión en las Panateneas o se deslumbraba en Eleusis en la *epoptéia* ['contemplación']; y estaba demasiado sumergido en misticismo y fervor religioso para suscitar una adhesión general en el tono prevalecientemente racionalista de los filósofos. Pero en Platón encontramos a alguien que combinaba

con el intelecto de los racionalistas una fe religiosa tan profunda como cualquier místico. Platón asumió el orfismo, comprendió su valor, y lo entretejió en la urdimbre de su filosofía de esta manera inimitable que se capta al leerlo, pero que al analizarla, de ser ello posible, se destruiría. La filosofía puede ser la urdimbre y la religión la trama de un diálogo platónico; pero urdimbre y trama *por sí* solas *no hacen* un tapiz. Son solo el fondo sobre el cual el artista crea su pauta de brillantes colores e intrincado diseño. Éste es un tercer ingrediente del diálogo platónico: la poesía. El influjo que esta obra única ha tenido en épocas posteriores, ya sea en filosofía, en religión o en literatura, es demasiado conocido para ser necesario destacarlo aquí. Ella sola era suficiente para asegurar que, aun si todos los demás canales hubiesen permanecido cerrados, las doctrinas órficas llegaran a ser bien conocidas y ejercieran irresistible atracción sobre el pensamiento religioso posterior de Europa.

Con esto culmina nuestro capítulo, y quizá debiera terminar aquí; pero es tentador considerar cuáles debieron de ser las reacciones de Aristóteles al orfismo, y hacerlo como final destacará más vívidamente, por contraste, las características necesarias de toda filosofía que adopte al orfismo como contraparte religiosa.[21] Con ello desarrollaremos la respuesta a la cuestión con que se cerraba nuestro capítulo IV: ¿cuál era la idea filosófica subyacente al orfismo? Esta pregunta ya ha sido respondida en uno de sus aspectos: el orfismo era, en su modo propio, una tentativa de resolver el problema de la unidad y la multiplicidad. Pero, en esa solución, ¿qué presupuestos filosóficos asumía?

La especulación órfica tenía dos doctrinas: una cosmogónica y otra psicológica; un relato de la creación del mundo, y otro sobre la naturaleza del alma humana. Aristóteles disentía profundamente con ambas. No era simplemente que le desagradara su forma mitológica, aunque también es verdad. Ni tampoco porque su genio tenía una preferencia por la certidumbre, mientras que Platón se contentaba con dejar los asuntos más elevados donde estaban, en el dominio (filosóficamente hablando) de la probabilidad. Demasiadamente se ha exagerado el contraste entre los dos a este respecto. De Platón, Frutiger dice con justicia: "*Nul ne sait mieux dire, quand il le faut,* κινδυνεύει". 'puede ser'. Pero la observación es igualmente aplicable a Aristóteles, como Sir Thomas Browne lo sabía mejor que ciertos intérpretes modernos. A sus ojos, Aristóteles era aquel que "en asuntos de dificultad y tales que no dejaban de ser abstrusos, consideraba suficiente ofrecer conjeturas... Él, que estaba tan familiarizado con ἤ ὅτι, y πότερον, *utrum* y *an quia*..., con ἴσως y ἐπὶ τὸ πολύ, *fortasse y plerumque*, como se observa a través de toda su obra" (*Pseudodoxia epidemica* [1646], 7. 13).

La diferencia es más profunda que todo esto. Para tomar pri-

mero la psicología, la teoría aristotélica del alma como forma del cuerpo excluye la transmigración. Aristóteles censura todas las creencias que hablan de alma y cuerpo como dos entidades separadas. No hay dos cosas, cuerpo y alma, sino una: la persona. Hablar del cuerpo como tumba o prisión del alma resulta, naturalmente, absurdo. Dicho con sus propias palabras (*de anima*, I. 3. 407 *b* 13): "Podemos señalar aquí otro absurdo implícito en ésta como en la mayoría de las demás teorías acerca del alma. Vinculan el alma al cuerpo y la encierran en él, sin llegar a determinar por qué ocurre esto o cuál es la condición del cuerpo. Y sin embargo parecería requerirse alguna explicación, ya que a causa de esa relación la una es agente, el otro paciente, el uno es movido, la otra el que pone en movimiento; y entre dos cosas tomadas al azar no existen tales relaciones mutuas. Los sostenedores de tales teorías se limitan a tratar de explicar la naturaleza del alma. Del cuerpo que ha de recibirla nada más tienen que decir; tal como si fuera posible que cualquier alma tomada al azar pasara a cualquier cuerpo, como lo pretenden las historias de los pitagóricos. Esto es absurdo".

Por el lado cosmogónico, el sistema órfico y similares entraban en conflicto con Aristóteles acerca de un punto igualmente fundamental. Para él, el efecto de tales teogonías era hacer hasta cierto punto evolutivo el desarrollo del mundo. Lo más perfecto no existía al comienzo, sino aparecía en un estadio ulterior. En términos de Aristóteles mismo, hacían lo potencial anterior en el tiempo a lo actual, y ello era para él la mayor herejía. Para Aristóteles, lo mejor debía haber existido de toda eternidad, y el desarrollo del mundo no es simplemente un intento de elevar su propio nivel (el nivel, en cada momento dado, es el más elevado en existencia), sino una tentativa de alcanzar una perfección existente en acto, que está, por así decirlo, todo el tiempo ante nuestros ojos. La diferencia sobre este punto entre Aristóteles y los *theológoi* (Orfeo entre ellos) está expuesta del modo más claro en un pasaje de la *Metafísica* (N. 4. 1091 *a* 30 y ss.; citamos por la traducción de Oxford): "Una dificultad, y un reproche a quienquiera no encuentra dificultad alguna, se contiene en la cuestión de cómo los elementos y principios se relacionan con lo bueno y lo bello; la dificultad es ésta: si alguno de los elementos es tal como lo que entendemos por lo bueno mismo y lo mejor, o si no es así, sino que éstos son posteriores en origen a los elementos. Los mitologistas parecen coincidir con algunos pensadores del presente, que responden la pregunta por la negativa, y dicen que tanto lo bueno como lo bello aparecen en la naturaleza de las cosas solo cuando esa naturaleza ha hecho algún progreso... Y los antiguos poetas coinciden con esto en la medida en que dicen que no los que son primeros en el tiempo, como Noche y Cielo o Caos u Océano, reinan y gobiernan, sino Zeus. Estos poetas, empero, hablan así solo porque piensan a los

regentes del mundo como sujetos a cambio; pues, de ellos, quienes combinan dos caracteres, en cuanto no utilizan constantemente el lenguaje mítico, como Ferécides [22] y algunos otros, hacen de lo Mejor el agente generador originario..."

Uno de los *Problemas conviviales* de Plutarco trata sobre la cuestión si fue primero el huevo o el ave, cuestión cuya importancia filosófica es considerablemente mayor de lo que pudiera parecer a primera vista. En apoyo de la primera teoría, uno de los comensales la refiere a una "historia sagrada órfica" (Plut., *Quaest. conv.* 2. 3. 1), lo que no es sino otro modo de establecer la misma idea: que, según los órficos, la perfección no fue al comienzo, o, en otras palabras, que lo potencial fue anterior en el tiempo a lo actual. Una filosofía que invocaba la autoridad de los *lógoi* órficos debía, estrictamente hablando, diferir de la aristotélica en este punto fundamental.

Notas del capítulo VII

1 En la tentativa de comprender las creencias pitagóricas me han ayudado particularmente los dos artículos del profesor Cornford, "Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition", *Class. Quart.* 1922-23. Constituyen el mejor y más conveniente sumario.

2 Compárese sobre este punto la interesante especulación de R. Eisler, *Orpheus*, (Teubner, 1925), pp. 68 y ss., especialmente la cita de Jámblico (*vit. Pyth.* 64), *ib.*, p. 68, n. 5.

3 1 = punto, 2 = línea, 3 = primera figura plana (triángulo), 4 = primer sólido (pirámide triangular), etcétera.

4 Sobre Heráclito, véase H. Leisegang, "Philosophie als Mysterion", en *Festschrift* a Poland (1932), 245 y ss.; P.-M. Schuhl, *La formation de la pensée grecque* (1934), 278-84; O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit* (1935); W. Rathmann, *Quaestt. Pyth. Orph.* (1933), 88 y ss. La obra de Gigon debe leerse con las observaciones de los recensores, por ejemplo W. Hamilton en *Class. Rev.* 1935.

5 V. Macchioro, *Eraclito: nuovi studi sull'Orfismo,* 1922. Este autor ha debilitado su posición entre los estudiosos de habla inglesa por un infortunado sumario de sus argumentaciones en esta lengua, en *From Orpheus to Paul* (Constable, 1930), pp. 169 y ss. El sumario consiste en parte en asertos dogmáticos, en parte en malas interpretaciones evidentes, por ejemplo de Aristóteles, *Metaf.* A 987 *a*, 29 y ss., y Plutarco, *de def. orac.* 415. El último pasaje dice: "Vemos la doctrina estoica de una conflagración final contaminar los escritos de Hesíodo, así como ha contaminado los de Heráclito y Orfeo". La observación de Macchioro es: "Plutarco atribuye la destrucción final del mundo por fuego tanto a Orfeo como a Heráclito". Vale la pena señalar que en la obra italiana el punto está sustentado con mayor sobriedad. En su recensión de la obra de Macchioro (*Class. Rev.* vol. 36, 1922, pp. 30 y s.), A. W. Pickard-Cambridge manifestaba la esperanza de que alguien "que se haya especializado en los primeros filósofos griegos y sobre todo en la necesaria *Quellenkritik,* em-

prenda la tarea" de una crítica a fondo. No podemos intentarlo aquí, pero el planteo del problema puede proporcionar una base (e incluso un incentivo) a la investigación futura.

6 Así Burnet, pero hay graves dudas sobre el sentido del texto griego. Véase Wilamowitz, *Glaube der Hell.*, vol. 2 (1932), p. 209, n. 2.

7 Burnet, por ejemplo, lo trae a colación incidentalmente así: "Los vivos y los muertos intercambian constantemente sus lugares (fr. 78) como las piezas de un tablero de fichas con que juegan los niños (fr. 79)" (*Early Greek Phil.*,[3] p. 154) y no dice más acerca de ello.

8 Esto, por lo menos, pretende Macchioro. Va demasiado lejos cuando dice que una explicación como la de Campbell es imposible (Campbell, *Theaetetus*, p. 244: "Cuando la flecha deja la cuerda, las manos empujan en direcciones opuestas entre sí y a las diferentes partes del arco (cf. Platón, *Rep.* 4. 439), y la dulce nota de la lira se debe a una similar tensión y retensión"); pero su propia interpretación es tal que queda mejor y más obviamente ilustrada con el ejemplo del arco y de la lira.

9 Para una discusión más pormenorizada de estas objeciones, véase la larga nota de Rohde, *Psyche.* (trad. ingl.), cap. 11, n. 19. Lo más importante de todo es que llegó a mis manos cuando este libro estaba ya en pruebas [de la primera edición] la última monografía de M. A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, París, 1934. Delatte, después de largas y persuasivas argumentaciones, concluye que no solo el lenguaje de Heráclito sino también sus ideas están inspirados por las corrientes místicas contemporáneas, y muestra además que no es menester para quien sostenga esta opinión recurrir a las interpretaciones de Macchioro, más improbables, de los fragmentos. Las pp. 12-21 de esta monografía deberán ser en adelante el punto de partida para todo estudio sobre las relaciones del pensamiento de Heráclito con el misticismo de su tiempo. Sobre la obra citada de Delatte, en lo que concierne a Heráclito, véanse las notas críticas de W. Hamilton en *Class. Rev.* 1935, 17.

10 Debe señalarse J. Dörfler, *Die Eleater und die Orphiker* (Prog. Freistadt, 1911).

11 Parménides como pitagórico: Rohde, *Psyche.* (trad. ingl.), pp. 373 y s. y n. 30; como crítico de los pitagóricos: Cornford en *Class. Quart.* 1933, 196 y s. Formas de lenguaje que implican conocimiento de la religión órfica: Δίκη, Dieterich, *Kl. Schr.* (Teubner, 1911), 413 (Kern, *Orph.* 50, *De theogg.* 12, *O.F.* p. 196; Gruppe, *Suppl.* 708); Δαίμων, E. Pfeiffer, "Stud. zum Ant. Sterngl.", Στοιχεῖα, 2, 1916, 126; modos de dirigirse a los mortales que tienen paralelos en fragmentos órficos: Cornford en *Class. Quart.* 1933, p. 100, n. 2.

12 Sobre Empédocles, se tendrán en cuenta las opiniones de Wilamowitz (*Sitzungsb. der Berliner Akad.* 1929, 626 y ss.); véase también W. Kranz en *Hermes*, 1935, 111 y ss., sobre Empédocles y los órficos. Es de interés el libro reciente de Kranz, *Empedokles* (Zürich, 1950).

13 Por Cornford, contra la anterior opinión de Burnet y otros. Véase la *Cambridge Ancient History*, vol. IV, pp. 563 y ss.

14 En ninguna parte está atestiguado que Anaxágoras dijera que hay hombres en la Luna. Una vez, en Diόg. Laerc., se le atribuye haber dicho que había allí moradas (οἰκήσεις), pero el pasaje debe tomarse entero y compararse con otros testimonios sobre la naturaleza de la Luna. Los pasajes pertinentes son éstos (a los cuales Kern remite sin citarlos):

(I) Aecio, *Plac.* 2. 25 9 (Diels, *Dox*, 356): "Anaxágoras y Demócrito dicen que (la Luna) es un sólido incandescente, con llanuras, montañas y barrancas."

(II) Hipól., *Refut.* 1. 8 (*Dox.* 562): "El Sol, la Luna y todas las estrellas

son piedras encendidas... Declaraba que la Luna es de naturaleza térrea y tiene llanuras y barrancas."

(III) Diog. Laerc. 2. 8: "(Decía que) la Luna tiene moradas, y además cadenas de montañas y barrancas."

(IV) Escol. a Apol. Rod. 1. 498: "El mismo Anaxágoras dice que la Luna es una tierra plana; se cree (*dokeî*) que el León de Nemea cayó de allí."

Anaxágoras, al parecer, creía que la Luna estaba hecha de la misma materia que la Tierra, pero ardiente. Seguramente, sabemos hoy que decir que la Luna es como la Tierra y tiene montañas y barrancas no es lo mismo que decir que esté habitada. Diógenes, o la autoridad en que se basa, dio probablemente un paso infundado y añadió de su propia cosecha moradas a la lista de rasgos, aunque aun ello implica solo que era habitable, no necesariamente que estuviese habitada. Con toda probabilidad, empero, Anaxágoras creía a la Luna demasiado ardiente para sustentar vida, aunque no lo bastante para brillar con luz propia. (Cf. Aecio 2. 30. 2, Diels, *Dox*. 361; Anaxágoras no solo sabía que la Luna toma su luz del Sol, sino además descubrió la correcta explicación de sus eclipses.) Era bien consciente de la moderación de temperatura necesaria para lo primero. Cf. Aecio 2. 8. 1, *Dox*. 337; (Anaxágoras sostenía que el universo en su nacimiento se inclinaba hacia el sur) "para que algunas partes del universo se hicieran inhabitables y habitables otras, según algunas se tornaran frías, otras ardientemente cálidas, otras templadas". Es altamente improbable que el filósofo que escribía tales cosas tomara la idea de que la Luna está habitada de las teogonías órficas. El pasaje (IV) es utilizado por Kern para probar por argumentos similares que Anaxágoras utilizó la teogonía de Epiménides, pues existen unas líneas atribuidas a éste por Eliano (*de nat. anim*. 12. 7, Kern, *De theogg*. 64, 74 y s.), donde se dice que el León de Nemea cayó de la Luna. Pero, ¿dijo esto también Anaxágoras? Sugerimos que todo lo que el erudito escoliasta le atribuye es la idea de que la Luna es una tierra llana. Esto encuentra confirmación en la mitología, añade, pues existe una historia (*dokeî*) de que el León de Nemea cayó de allí. El pasaje dice, en el original: τὴν δὲ σελήνην ὁ αὐτὸς Ἀναξανόρας χώραν πλατεῖαν ἀποφαίνει, ἐξ ἧς δοκεῖ ὁ Νεμεαῖος λέων πεπτωκέναι. (Para la traducción de las opiniones de Anaxágoras nos hemos valido de las versiones de T. L. Heath, *Greek Astronomy*, Dent, 1932, pp. 26 y ss.)

[15] M. Bock, *De Aeschylo poeta Orphico et Orphico-Pythagoreo* (Jena, 1914) ha sido juzgado del mejor modo por Schmidt-Stählin en *Gesch. d. Griech. Lit.*,[6] con una sola palabra: *unreif* ['inmaduro'].

[16] Sobre la fecha de este discurso, que probablemente no es posterior a la era alejandrina y ciertamente muy anterior a los neoplatónicos, véase Kern, *De theogg*. 37; y además A. Dieterich, *Nekyia* (1893), 139, quien ve claras huellas de estoicismo en él, y Schläfke, *De Demosth. quae dicitur adv. Aristog. orat*. (Diss. Gryphiswald, 1913), quien lo hace remontar a la época misma de Demóstenes (W. Rathmann, *Quaestt. Pyth. Orph. Emped*. 12, n. 6). Sobre el pasaje, cf. Kern, *ib*., y Harrison, *Prol*.[3] 506, y en cuanto a Δίκη como diosa órfica véase también Dieterich, *Kl. Schr*. 412 y s.

[17] Tusc. 2. 10. 23.

[18] Píndaro, *Ol*. 5. 24, *Íst*. 5. 14, *Pít*. 2. 34 (cf. *Íst*. 8. 13), 3. 59, *Ol*. 1. 35. Cf. J. Harrison, *Prol*.[3] 476 y s.

[19] Véase también *supra*, pp. 202 y s., sobre el fragmento de *Cretenses*. Para el punto de vista religioso de Eurípides es valioso Rohde, *Psyche*, trad. ingl., 432 y ss.

[20] Para un tratamiento completo de la naturaleza de los mitos platónicos y su relación con la filosofía de Platón, el excelente estudio de P. Frutiger, *Les mythes de Platon* (París, 1930) puede recomendarse como antídoto contra mucho de lo que se ha escrito previamente sobre el tema.

[21] Es decir, si, al aceptar el orfismo, tal filosofía tomaba en cuenta todos sus presupuestos, como lo hace la de Aristóteles al criticarla. Esto no siempre ocurrió, especialmente en siglos posteriores.

[22] Ferécides de Siro era un contemporáneo más joven de Anaximandro y reputado maestro de Pitágoras. Colocaba a Zeus con Crono y Ctonia (Tiempo y Tierra), o a Zeus y Eros, en el comienzo de su cosmogonía, de donde alcanzó la distinción que aquí se le acuerda.

CAPÍTULO VIII

ORFEO EN EL MUNDO HELENÍSTICO Y GRECORROMANO

Para aproximarnos a una comprensión del desarrollo del orfismo en el mundo posclásico, hasta donde sea posible, resulta necesario comenzar por repetir ciertas verdades generales sobre el cambio de condiciones en ese mundo y sus consecuencias para la historia religiosa.[1] Hemos visto que el orfismo es un sistema de creencias con un mensaje universal, porque se dirigía a cada individuo en cuanto individuo, y hemos advertido que este carácter no social determinaba su contraste con el espíritu dominante de la religión helénica, que tenía sus raíces en la dominante concepción política de la ciudad-estado. Llegamos ahora a una edad en que, fuera o no capaz el orfismo de aprovecharlo, había desaparecido ese particular obstáculo a su expansión. "El hombre como animal político —dice nuestra máxima autoridad en materia de civilización helenística—, como fracción de la *pólis* o ciudad-estado autónoma, había terminado con Aristóteles; con Alejandro, comienza el hombre como individuo." Al tomar conciencia de su individualidad, el hombre pide dos cosas a su filosofía o su religión: guía para regular su vida y una nueva definición de sus relaciones con sus semejantes, que para él no son ya solo los parientes, ni aun los conciudadanos, sino el resto de los que viven en el mundo habitado (la ecúmene). Por eso, a esta edad debemos el rápido desarrollo de las ideas de fraternidad humana y de ciudadanía del mundo, ideas que la misma autoridad atribuye al propio Alejandro.[2] Estas ideas fueron ampliadas aún por los estoicos, y encontraron su expresión quizá más elocuente en las palabras de Marco Aurelio: "El poeta ha dicho: «cara ciudad de Cécrope»; ¿y no dirás tú: «cara ciudad de Zeus»?"

Éste es uno de los cambios que el nuevo orden produjo. Pero las conquistas de Alejandro, el establecimiento de reinos en todo el mundo griego y en Oriente por sus sucesores, y más tarde el surgimiento de Roma, tuvieron otro resultado, más importante aún

para nuestro tema. Hasta el siglo IV, pese a ejemplos aislados de importación de cultos de otros países, generalmente por extranjeros y para su uso propio, la tendencia de la religión griega había sido insular. Los griegos eran un pueblo amante del terruño, que solo se alejaban de él cuando la guerra o el comercio lo exigía, para regresar dando gracias a los dioses, y como su cultura había sido superior a la de sus bárbaros vecinos se hallaban bien protegidos por su propia robustez contra las infiltraciones de cultos y credos extranjeros. Pero, bajo los sucesores de Alejandro, cambió enteramente la vida de los griegos. Se requerían sus servicios, en todos los órdenes, en las tierras orientales, servicios que les exigían pasar el resto de sus vidas fuera de Grecia y a menudo los llevaban a contraer matrimonio con extranjeras fundando así familias mixtas de griegos y orientales en tierra de Oriente. Entre tanto, en Grecia misma el rápido incremento del comercio traía consigo cada vez más frecuentes establecimientos de mercaderes extranjeros, que constituían grupos organizados y celebraban el culto de sus dioses patrios en su modo tradicional. Se vio así decuplicada la tentación de los curiosos griegos de interesarse primero y dejarse fascinar después por esos cultos extraños. En Oriente, los griegos formaban la clase dominante, y así como su idioma se impuso en gran medida sobre las lenguas locales, aun para los fines del culto, así también los dioses orientales quedaron, superficialmente por lo menos, bajo dominio griego. Helenizar hasta cierto punto la religión era asunto de buena política, pero los griegos nunca fueron fanáticos, y el helenismo era la más de las veces mero barniz. La vieja actividad de identificar dioses griegos con equivalentes extranjeros, que en la literatura ya había sido introducida por la curiosidad de Heródoto, se convirtió en un fenómeno popular y universal. Dioniso-Osiris fue seguido por Zeus-Helio (Baal), Ártemis-Anaítis, Afrodita-Astarté, etcétera, y sería erróneo suponer que la naturaleza originaria de las deidades sirias o persas se hubiese borrado por la imposición de un nombre griego. Así la interacción de las religiones griegas y orientales, resultado de la nueva expansión política, dio inmenso ímpetu al sincretismo, que comienza por identificar las deidades de diferentes lugares destinadas a satisfacer aproximadamente las mismas necesidades y termina por allanar las vías al monoteísmo, a la creencia de que los muchos dioses de la creencia anterior no son sino un dios con diferentes nombres. El emperador Alejandro Severo, según su antiguo biógrafo, adoraba todas las mañanas en su *lararium* ante las estatutas de Apolonio de Tíana, Cristo, Abraham y Orfeo, así como a sus deificados predecesores *et huiusmodi ceteros* ['y de igual modo a los demás'] (Kern, *test.* 147). En cuanto a la otra cara de la moneda, el influjo de las deidades extranjeras en Grecia misma, encontramos que para el siglo IV se había dado permiso en Atenas a residentes egipcios y

chipriotas para celebrar el culto de sus deidades nativas, Isis y la Afrodita semítica. Una dedicación que data del siglo III o II a. C. registra la presencia de Isis en Eretria, y también Serapis fue introducido en tierras griegas en el siglo III. En Delos podemos seguir el progreso de su culto desde su introducción, a mediados del siglo III, con carácter puramente privado, hasta su reconocimiento como deidad pública y oficial en el II. La Cibeles frigia había sido, por supuesto, conocida en Grecia continental desde mucho antes, y para fines del siglo III se le había unido allí Men, otra deidad del mismo país. La diosa siria Atargatis alcanzó también preeminencia en varias regiones griegas durante los siglos III y II a C. Los dioses, como los hombres, se hacían cosmopolitas.[3]

Dos fenómenos religiosos se han advertido como concomitantes de esta interacción y confusión: la universalidad y el sincretismo. Ambos eran simpáticos al orfismo, el primero por razones ya establecidas, el segundo porque el propio orfismo había avanzado ya largamente por la senda monoteísta. De corazón, los órficos adoraban a un único dios: Dioniso. Así, éste se convirtió para ellos en un dios de múltiples funciones y nombres: Fanes, Dioniso, Hades. También les era particularmente fácil, como siempre lo fue para el mundo antiguo, decir a los demás: "Adoráis en realidad al mismo dios, pero sin comprender su naturaleza". Tanto ésa como otras religiones mistéricas enseñaban, de hecho, lo mismo que San Pablo cuando decía: "Aquel, pues, a quien adoráis sin conocerle, yo os lo declararé". Además de la universalidad y el sincretismo, había un tercer factor que señalaba el espíritu de la nueva edad, siendo de hecho otro producto del "comienzo del hombre como individuo", y que no menos que los anteriores contribuyó a crear una atmósfera de simpatía hacia los órficos: la multiplicación de las religiones mistéricas y la vasta adhesión que suscitaron. La conciencia que tomó el hombre de su alma individual era exactamente lo que el orfismo había cultivado en una edad en que intereses opuestos habían cerrado a ello la mente de todos salvo una minoría. Muchos de esos intereses habían desaparecido entonces por la fuerza de las circunstancias, y habían hecho al hombre volverse sobre sí mismo. En tal cambio de condiciones, era natural que afloraran a la superficie los anhelos hasta entonces semirreprimidos, y algunos de estos anhelos eran tales que solo podían ser satisfechos por alguna forma de religión mistérica, con su afirmación de un yo más elevado y su promesa de una bienaventuranza futura. Aquí se requiere probablemente cautela. El profesor Nock ha subrayado recientemente que la adhesión al culto de una deidad en cuyo honor se celebraban misterios no implicaba forzosamente participación en los mismos. La iniciación no era un preliminar necesario, sino un acto de devoción especial, y además, en muchos casos, oneroso. Empero, podemos hablar sin exageración de las "religiones mistéricas helenísticas"

como un rasgo destacado de la época, y cabe admitir que no solo satisfacían una necesidad que comenzaba a hacerse sentir, sino que también, por su presencia, fomentaban el desarrollo de la misma. Estos nuevos cultos, además, eran de índole más afín al orfismo que a los misterios eleusinos de Grecia clásica, en cuanto a veces exigían no solo la observancia de un ritual de iniciación sino también la entrega vitalicia del iniciado al servicio de la deidad. Este servicio podía demandar un ascetismo tan estricto como el órfico.

Lo que conocemos sobre los rasgos religiosos de la época forma un cuadro complejo y cambiante, constantemente ampliado o modificado por el descubrimiento de nuevos materiales así como por la siempre creciente masa de erudición moderna. Hemos preferido mencionar, en el más simplificado esquema, dos o tres de esos rasgos, que a la vez han de ser los más indiscutiblemente establecidos y tener cierto peso desde el punto de vista de nuestra investigación. Hemos visto por lo menos que muchas de las ideas más esenciales del orfismo, las cuales en la época clásica eran, si no desconocidas, en todo caso difíciles de encontrar y contrarias al espíritu de época dominante, en la nueva edad se habían convertido en parte de la atmósfera religiosa general que envolvía al hombre común. En tales circunstancias, podía suceder una de dos cosas: que la gente se volcara a las enseñanzas de Orfeo, descubriendo finalmente que en ellas estaba el remedio que sus almas necesitaban, y entonces el orfismo llegara a ser por vez primera un gran movimiento popular; o bien, considerando la enorme variedad de cultos simultáneamente vueltos accesibles, que el orfismo quedara sofocado en la competencia; podía así haber llegado a ver una edad en que por fin la gente asumía la actitud mental adecuada a la recepción de su mensaje, pero solo para encontrarse aplastado por rivales más poderosos que tenían similares privilegios que ofrecer y que en parte satisfacían y en parte contribuían a crear esa misma necesidad en las almas. Los testimonios sobre este punto son escasamente suficientes para permitirnos decidir cuál de las dos alternativas es la verdadera. A priori, la segunda parecería la más probable, al menos si el orfismo mantenía mucho de su carácter originario, pues se fundaba en una teología demasiado elaborada para ejercer amplia atracción popular. Los misterios de Cibeles, Isis o Adonis no parecen haber presentado las mismas exigencias al intelecto de sus seguidores ni a su capacidad para asimilar un dogma. Pero antes de tratar de decidir la cuestión sobre estos fundamentos generales, hay ciertos testimonios que requieren consideración.

Lo más notable es que la conspiración del silencio ha terminado. No nos referimos a las copiosas citas órficas de los neoplatónicos, sobre las cuales hablaremos luego. Referencias a textos órficos, aunque raras, aparecen en la era clásica, y Platón cita versos de Orfeo. Lo que hemos estado tentados de llamar conspiración se refiere a los

ritos órficos. Con la dudosa excepción del pasaje de Heródoto (2. 81), [4] la era clásica no ofrece ni una sola mención explícita de esos ritos. Quien haya leído los capítulos precedentes recordará con qué atormentadora frecuencia Platón, por ejemplo, habla de "los iniciados", qué trabajoso rodeo debemos hacer a veces antes de hallar razones satisfactorias para concluir que se refiere a iniciados órficos. Pero en los textos de la época grecorromana encontramos referencias explícitas a los ritos e iniciaciones de los órficos tanto como a sus escritos. [5] Para tomar algunos ejemplos: Plutarco, en su *Vida de César* (cap. 9), dice al describir los ritos de la *Bona Dea:* "Se dice que las mujeres, a solas, realizan muchos actos parecidos a los *Orphiká*"; Lactancio (*Div. Instit.* 1. 22. 15-17 = Kern, *test.* 99) señala a Orfeo como introductor de los ritos dionisíacos en Grecia y prosigue: *"Ea sacra etiamnunc Orphica nominantur, in quibus ipse postea dilaceratus et carptus est"* ['Aún ahora se llaman órficos esos ritos en los cuales él mismo es luego desmembrado y descuartizado'] ('él mismo' es presumiblemente Orfeo, no Dioniso, pero el autor cristiano, conocedor de la leyenda de Orfeo, puede haber entendido mal lo que había oído sobre el rito); Cicerón (*de nat. deor.* 3. 58 = Kern, *test.* 94), pasando revista a las diversas formas de Dioniso, habla de una *"cui sacra Orphica putantur confici"* ['al cual se consideran dedicados los ritos órficos']; al comienzo de un relato sobre Antístenes, dice Diógenes Laercio (6. 4): "Cierta vez, mientras era iniciado en los *Orphiká . . .*" (cf. también *supra*, pp. 10 y s., y la tablilla de Cecilia Secundina, p. 175 y lám. 10).

Estas expresiones no tienen paralelo en la literatura de los siglos VI a IV a. C. Y hacen difícil comprender el punto de vista de Cumont cuando dice (*Religions Orientales,* 1929, p. 303): *"Or, l'orphisme est un mouvement mystique . . . qui, pour les contemporains d'Auguste, appartenait à un passé lointain".* También parece extraña la observación del profesor Nock, de que "el orfismo no era ya la fuerza que había sido en el siglo VI a. C.; sus actividades misionales quedaron debilitadas y, si puede decirse, subterráneas" (*Essays on the Trinity,* 63). Parece más bien que la actividad religiosa órfica, aparte de su tradición literaria, parece finalmente aflorar a la superficie después de su existencia indudablemente subterránea en Grecia clásica. Reconocemos que ha de tomarse en cuenta lo que dice Cumont inmediatamente después: *"ce vieux fond de croyances a vait été transformé au cours des siècles par bien d'apports étrangers à son essence primitive"*; pero esto es difícilmente probable en lo que se refiere a los ritos órficos, ya que en los textos conservados de la era clásica no se mencionan para nada. En época grecorromana nos son conocidos siquiera de nombre, y tenemos, por lo menos, el aserto de un apologista cristiano, de que incluían un *sparagmós* [desmembramiento (ritual)], rasgo cuya vinculación con los *Orphiká*

de la Grecia clásica, por muy confiadamente que creamos en ella, debemos confesar que es asunto de pura inferencia.

Para pasar de las certezas a las posibilidades, una característica de la nueva edad era la difusión y la importancia creciente de sociedades cultuales esotéricas y privadas, muchas de ellas dionisíacas (Nock, *Essays,* 65). Ahora que hemos visto que los ritos órficos eran bien conocidos en esta época, es cuando menos posible que algunas de esas sociedades fueran "adeptas a los *Orphikà*", para traducir una frase que Plutarco emplea más de una vez (*Vit. Alex.* 2, *Quaest. Conv.* 2. 3. 1). El pasaje de Plutarco antes mencionado muestra que los ritos órficos aún persistían, puesto que introduce el tema del huevo en la conversación por medio de la observación de uno de los huéspedes, el cual, habiendo renunciado a comer huevo por una temporada, había sido acusado por algunos de ser adepto del orfismo. La cuestión de la naturaleza de los ritos, lo mismo que ocurría para la era clásica, tampoco aquí merece larga discusión, pues tan poco es lo que se sabe de ellos. Poco provechoso sería indagar cuánto habían cambiado en el intervalo, cuando tan poca información segura sobre lo que originariamente eran tenemos como punto de partida. Una argumentación por analogía sugiere que probablemente permanecieron en gran medida tal como habían sido. Pese a la similitud fundamental de las diversas religiones mistéricas que competían en el mundo helenístico, no parecen haber tomado mucho unas de otras en lo que se refiere a los ritos mismos. La alianza entre el culto de Mitra y el de Cibeles es un bien conocido ejemplo, pero había en este caso circunstancias especiales, y probablemente no hay mucho más que pueda aducirse.[6] Con todo, es propio mencionar a este respecto la existencia de dos relieves que sugieren un sincretismo entre la teología órfica y la mitraica.[7] El primero, del siglo II d. C., muestra un joven alado con una serpiente enroscada en torno del cuerpo y con las cabezas de un león, un carnero y una cabra en la cintura. Ha surgido de un huevo, cuya parte inferior está bajo sus pies y la superior por sobre su cabeza. En torno de él hay una banda elíptica que contiene los signos del Zodíaco, y en las esquinas del relieve están las cabezas de los cuatro vientos. Este relieve fue identificado por Eisler como Fanes, y por Boulanger, quizá más exactamente, como un Zrvân mitraico con los atributos de Fanes. Con éste debe compararse un relieve de Borcovicum (Housesteads, en Northumberland), que muestra a Mitra nacido de un huevo.[8] (Véanse láms. 12 y 13.)

Sea o no exacto que, pese a su proximidad, los ritos y misterios de la época permanecieron comparativamente incontaminados los unos respecto de los otros, no puede ciertamente decirse lo mismo de los textos sagrados. El sincretismo y la mezcla de tradiciones religiosas estaban a la orden del día. A veces los nuevos agregados no podían vincularse, salvo por la más evidente invención, con ninguna

tradición literaria más antigua. La literatura hermética, así denominada por el dios egipcio Thoth, a quien los autores llaman Hermes Trismegisto y de cuyas obras pretenden estar traduciendo, presenta una mezcla verdaderamente helenística de religión y filosofía en que elementos griegos y egipcios se fusionan no solo entre sí sino además con muchas otras tradiciones, incluyendo la hebrea y la cristiana. En esta atmósfera toda literatura sagrada existente estaba condenada a alteración, y el ejemplo más descollante de una literatura sagrada era la órfica. Descollaba por hallarse en peculiar armonía con las ideas religiosas y filosóficas de la época. Con cierto grado de interpretación distorsionada por una parte y con juiciosas interpolaciones por la otra, podía hacérsela aparecer en total concordancia con las ideas de cada cual, ya fuera un panteísta estoico, un monoteísta judío o un místico de las revividas escuelas pitagórica y, posteriormente, platónica. La tentativa valía la pena, pues era una época en que el linaje de un héroe o *theológos* supuestamente antiguo no era objeto de demasiada indagación crítica, y la correspondencia, si llegaba a demostrarse, no era sino prueba de que las creencias de uno podían ostentar la respetable antigüedad de un origen prehomérico. Los propios antiguos, en la época grecorromana, tenían conciencia de que éste era el procedimiento adoptado por algunas escuelas de pensamiento. Cicerón trae algunas interesantes observaciones sobre la práctica del estoico Crisipo, quien, dice (*de nat. deor.* 1. 15. 41), en el libro I de su obra *sobre la naturaleza de los dioses,* exponía la teología estoica misma; *"in secundo autem vult Orphei, Musaei, Hesiodi Homerique fabellas accomodare ad ea, quae ipse primo libro de diis immortalibus dixerit: ut etiam veterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur"* ['en el segundo, quiere acomodar las fábulas de Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero a aquello que él mismo había dicho de los dioses inmortales en el libro primero: para que los más antiguos poetas, de quienes en verdad no se sospecharía tal cosa, parezcan haber sido estoicos'] (cf. Eisler, *Orph.* 1925, p. 75, n. 2).

Así también los apologistas cristianos sabían de un *Testamento* de Orfeo (título que, significativamente, no figura en la lista de sus escritos en "Suidas"), en el cual el antiguo *theológos* aparecía escribiendo una palinodia que negaba su doctrina anterior sobre los muchos dioses del paganismo y reconocía al único y verdadero Dios.[9] Este poema, o al menos aquellas partes de él que le daban su peculiar tendencia monoteísta, era una falsificación en beneficio judío o cristiano, y resultó de lo más útil. En la *Exhortación a los gentiles,* atribuida a Justino, el poema se introduce así (*O.F.,* p. 255): "Si alguna mala voluntad o antigua superstición de vuestros antepasados os impide aún leer las profecías de los santos, por las cuales podéis aprender que hay un solo Dios (lo cual es la primera

señal de la verdadera religión), empero podéis al menos creer a aquel que primero os instruyó en la doctrina de muchos dioses, pero que luego consideró bien hacer una provechosa y necesaria palinodia. Podéis creer a Orfeo, digo..." San Cirilo, en *Contra Juliano* (*O.F.* 245) lo expresa así: "De Orfeo, hijo de Eagro, dicen que era el más supersticioso de los hombres y que anticipó la poesía de Homero, es decir que era anterior a éste en el tiempo, y que compuso cantos e himnos a los falsos dioses y obtuvo con ello no escasa gloria; que luego condenó su propia enseñanza, comprendiendo que había casi dejado la ruta y se había apartado de la verdadera senda, y se volvió a mejores cosas y eligió la verdad en vez de la falsedad y habló así sobre Dios..."

Sobre los neoplatónicos hemos dicho ya bastante para dejar claro que utilizaron extensamente la literatura órfica. No es éste el lugar de entrar en el detalle de sus interpretaciones, que implicarían una exposición de la filosofía neoplatónica misma. La cuestión de hasta qué punto los poemas que utilizaban pertenecían a los estratos antiguos de la tradición órfica probablemente nunca quedará resuelta, y ha sido ya tratada (en el capítulo IV) hasta donde ha parecido necesario para nuestros fines actuales. En conjunto, es improbable que los poemas mismos fueran alterados o inventados por los neoplatónicos para sustentar sus propias doctrinas. Verosímilmente, había pocas interpolaciones neoplatónicas del tipo de los pasajes monoteísticos insertados por judíos o cristianos. Nuestro fundamento para decirlo es la observación de los métodos tan extremadamente arbitrarios y libres como ingeniosos que los neoplatónicos empleaban habitualmente para interpretar el sentido de los poemas que citaban. Cuando se tiene el ingenio de extraer una referencia a la oposición entre los mundos inteligible y sensible, o al inefable Uno que está allende del ser y el pensamiento, de versos que en sí mismos no contienen tales referencias para nada, no puede experimentarse la misma necesidad de inventar nuevas líneas que reflejen las doctrinas propias. Hay también una evidente ventaja en atenerse a lo antiguo si el objeto de citar a Orfeo es buscar la autoridad de una tradición real o supuestamente remota.

A esta edad, casi ciertamente en fecha muy baja del período imperial romano, debemos atribuir ciertos poemas o colecciones de poemas bajo el nombre de Orfeo que nos han llegado completos. Son los *Argonautiká*, los *Lithiká* (un tratado sobre las virtudes mágicas de las piedras) y los *Himnos*. Los Himnos de Orfeo, que ha sido necesario mencionar ya antes (*supra*, pp. 161, 205 y s., 208), merecen que se diga algo más sobre ellos.[10] La colección contiene más de ochenta breves himnos, dedicado cada uno a una divinidad diferente, o, en unos cuantos casos, a la misma deidad con diferente epíteto. Casi todos mencionan después del título la ofrenda que ha de acompañarlo; es, habitualmente, algún tipo de incienso, mirra,

estoraque, amapola, etcétera. Otro título de la colección, que aparece en algunos manuscritos, es "A Museo, *Teletái*", y en efecto los himnos están precedidos de una dedicatoria a Museo en la cual Orfeo le promete enseñarle la plegaria y la θυηπολία, y una plegaria a todos los dioses para que se dignen asistir a esta última. Ese término recuerda el lenguaje de Platón cuando describe a los charlatanes "que hacen sacrificios" (θυηπολοῦσι) según las instrucciones contenidas en libros de Museo y Orfeo. En el mejor manuscrito de los himnos, la palabra Θυηπολικόν ['sacrificial'], en forma abreviada, se agrega al margen al comienzo de la invocación y plegaria introductoria, y cuando "Suidas" pone este nombre en su lista de escritos de Orfeo puede ser que se refiera a nuestra colección de himnos (cf. *O. F.*, pp. 299, 318). Lo fascinante de la colección consiste en la probabilidad de que sea el auténtico himnario utilizado otrora en una sociedad cultual pagana, y por lo tanto un espécimen de algo que, por común que pueda haber sido en la antigüedad, es en verdad actualmente muy raro. Cierto es, Lobeck opinaba que se trataba simplemente de un esfuerzo literario realizado *animi causa* por un erudito en su escritorio, pero esto ha sido generalmente rechazado, en gran parte debido a las investigaciones de Dieterich (cf. su *De hymnis Orphicis*, Marburgo, 1891) y Kern. Es imposible dar ya la razón a Lobeck. Pero, si consideramos los himnos como escritos para una sociedad cultual viviente, ¿podemos decir que fuera una sociedad órfica? Antes de averiguarlo, hemos de investigar algo más precisamente tanto la naturaleza de los himnos mismos como el sentido que pudo haber tenido la frase "sociedad órfica" en la época (no pudo haber sido antes del nacimiento de Cristo) en que fueron escritos.

Resultaría fructífero un estudio detallado de los himnos. Aquí solo podemos realizar algunas observaciones introductorias. Cada uno de ellos tiene como sección principal una serie de epítetos o de frases descriptivas dedicados a la deidad, y se cierra en el último verso o en los dos últimos con una plegaria. Ésta generalmente impetra bendiciones generales, abundancia, paz y salud, a veces invita a las deidades a estar presentes benévolamente ante los mistos. Hay gran variedad en esas plegarias. Una (61 Abel) ruega por "un buen entendimiento; pon fin a los odiosos pensamientos impíos, arrogantes y frívolos". En otra (55) el suplicante presenta sus méritos para ser escuchado: "Porque te llamo con corazón devoto y santas palabras". La plegaria a menudo se adecua al dios. Así, Hefesto es invocado solamente para que "detenga el rabioso furor del fuego infatigable" (66), Δίκη para que otorgue un destino justo, las Gracias por riqueza, las Nubes por lluvia, e Ilitia por hijos.

Una clasificación de los títulos de los himnos, con una ojeada al contenido de cada uno para ver qué carácter se da a la divinidad, no ofrece mucha esperanza de asignarlos a alguna secta religiosa o

filosófica. Con mucho, en su mayoría son nombres del panteón común de Grecia. Algunos, siendo personificaciones de fenómenos naturales, sugieren un círculo estoico, por ejemplo los himnos a la Naturaleza, al Éter, a las Estrellas, a las Nubes, a los Vientos. Ciertas frases sugieren también lo mismo; por ejemplo, se dice de Hefesto (que en este himno nunca pierde su antiguo carácter de dios del fuego): "tú moras en los cuerpos de los mortales". Los intereses dionisíacos de los autores son evidentes, pues hay siete himnos dedicados a Dioniso mismo en varias formas. (Le sigue Zeus, con tres.) Una atmósfera específicamente órfica solo está sugerida por cuatro, los dedicados a la Noche, al Protógono (también invocado como Fanes y Ericepeo), a los Titanes y a Eros, pero los himnos a Dioniso están, por supuesto, particularmente en su lugar allí, y no hay razón para que los demás dioses griegos no tuvieran su sitio también en el culto órfico. Igualmente es muy probable que puedan verse tendencias órficas en una media docena de personificaciones, notablemente Δίκη ['Justicia'], Δικαιοσύνη ['Espíritu de justicia'], Μνημοσύνη ['Memoria']. El resto de los himnos señala un origen asiático, y en particular anatolio. Todos los dioses invocados, salvo Adonis, son de la religión tracofrigia (por ejemplo Sabazio, Sémele, Coribante [Korybas], Rea, la "Madre de los Dioses"), aunque Atis no aparece. No hay himno dedicado a ningún dios egipcio, aunque aparece una vez el nombre de Isis, ni a ningún dios oriental salvo los frigios y Adonis.

Se trata de una sociedad mística. Los suplicantes hablan de sí como mistos, e invitan a los dioses a sus sagradas *teletái*. Otros términos empleados son μύστης νεοφάντης, ὀργιοφάντης, μυστιπόλος [respectivamente: 'misto neófito', 'iniciador en ritos orgiásticos', 'sacerdote que celebra los misterios'] y *boukólos*. Era, pues, una sociedad órfica por lo menos en la medida en que utilizaba el nombre de Orfeo como patrono. Es digno de nota que la literatura del período al cual más probablemente pertenecen los Himnos contiene una referencia al canto de himnos órficos en el culto de Dioniso. Filóstrato, que escribe a comienzos del siglo III d. C., narra cómo el profeta Apolonio de Tíana reprendió a los atenienses (Filóstrato mismo lo era) por su comportamiento inconveniente en la fiesta de Dioniso. Le escandalizaba verlos "danzar danzas lascivas al son de la flauta, y en medio de la poesía y los himnos (*theología*) [11] de Orfeo, personificando ya a las Horas, ya a las Ninfas, ya a las Bacantes" (*Vit. Apoll.* 4. 21).

Es improbable que la sociedad que utilizaba nuestros himnos fuera órfica en el sentido estricto de aceptar el corpus íntegro del dogma. Ciertamente, en ninguna parte de los Himnos hay referencia a las creencias órficas más características. Esto no prueba que los usuarios no sustentaran ideas órficas, pues esa clase de himnos no eran el mejor lugar para una exposición dogmática. Empero, podía

esperarse que hallara sitio en la breve plegaria final la esperanza en la inmortalidad órfica. La colección refleja además, de modo considerablemente señalado, la tendencia general de la época, tanto en la universalidad con que provee invocaciones para todos los dioses del panteón como también quizá en el sincretismo discernible en los epítetos aplicados a ellos. Esto último ha de admitirse, aunque nosotros abogaríamos contra la manera acrítica en que esos epítetos han sido habitualmente descartados, por ejemplo como *"epiphonematum ampullae nullo discrimine in saccum fusae"* ['ampollas de epifonemas metidas indiscriminadamente en el mismo saco'] (R. Schöll); cf. *infra*, n. 17. La sociedad era dionisíaca, y Orfeo su santo patrono, pero era hija de su época en cuanto estaba familiarizada con las ideas filosóficas corrientes, en particular estoicas, y tenía tendencia sincretista. La omisión de dioses egipcios, empero, es uno entre diversos ejemplos que podrían citarse para mostrar que resistió algunas de las más fuertes tentaciones de perder su individualidad en la general confusión de cultos que compenetraba el mundo grecorromano.

¿Dónde existió esta sociedad? Con toda probabilidad, en Asia Menor. Chr. Petersen, refiriéndose a los himnos en 1868 (*Philologus,* 27, p. 413), citaba tres de ellos como prueba de que el autor tenía acceso a literatura órfica hoy perdida, porque las deidades a las cuales invoca, Mise, Ipta y Milínoe eran desconocidas fuera de esos himnos. Desde esa fecha, los nombres de las tres han aparecido (el tercero como epíteto de Hécate) en inscripciones sacadas a luz en Asia Menor. Descubrimientos epigráficos de esta clase, con los cuales nunca pudo soñar Lobeck, encauzaron el pensamiento de los investigadores en una dirección nueva. Kern fue el primero en llamar la atención sobre ellos en 1910 (*Genethliacon für Robert,* 89-101), formulando excelentes sugerencias inmediatamente recompensadas por sorprendente confirmación en los resultados de la excavación del *témenos* de Deméter en Pérgamo. Kern, por lo tanto, desarrolló sus argumentos con un artículo en *Hermes,* 46 (1911), 431-6, donde sostenía definidamente que los himnos habían sido compilados y utilizados en Pérgamo. La audacia de una rotunda afirmación acerca de un punto como éste despertó, naturalmente, el instinto de cautela, y en el siguiente informe de los hallazgos de Pérgamo. (*Ath. Mitt.* 37, 1912, p. 293) se sugirió que la conexión pudiera ser menos directa, pero *"auf einer beiden gemeinsamen Sehnsucht nach der* Soteria *überhaupt gegründet"* ['fundada en general en un anhelo de "salvación" común a ambas (comunidades)']. Queda en pie el hecho de que Kern presentaba pruebas impresionantemente definidas, mientras que vagos asertos como el que acabamos de citar no llevan a ninguna parte. La opinión de Kern fue apoyada poco después por W. Quandt, *De Baccho,* 254 y s.

El santuario de Deméter en Pérgamo (lám. 14) es una amplia terraza amurallada, y allanada en la ladera de la alta colina de la

acrópolis; contiene templos, estatuas, altares, cámaras y salas, y en una esquina una serie de asientos en hilera que parecen destinados a espectadores de una ceremonia sagrada. Las inscripciones, que en fecha van de los primeros Atálidas al Imperio Romano, reflejan el culto de un notable panteón. Además de los Olímpicos, mencionan varios dioses de Eleusis [12] (lo cual podría dar cuenta de la presencia en los himnos órficos de Deméter Eleusinia, Eubúleo y Disaules), incluyendo a la Mise órfica (cf. *supra*, p. 134). Hay una dedicación a la Noche, otra a los Vientos y otra a Helio, y la compilación órfica está sugerida también por el amplio número de ideas abstractas personificadas. Las inscripciones tampoco dejan duda de que el culto era místico, pues hay referencias a hierofantes, mistos y δᾳδοῦχοι [sacerdotes portaantorchas].

El culto místico de Dioniso no está atestiguado en el *témenos* mismo, pero existe amplia prueba de su presencia en Pérgamo. Una inscripción pergamena está dedicada al rey Éumenes por "los *bákkhoi* del dios de grito salvaje". Este epíteto de Dioniso (εὐαστής) es poético y raramente se halla en inscripciones, pero en el himno órfico 30 el dios es invocado como εὐαστήρ.[13] En otra, se honra a un oficiante "porque dirigió devotamente los misterios y de modo digno de Dioniso Καθηγεμών ['Guía']". Esto nos lleva a otro punto. El oficiante así honrado era un *arkhiboukólos*. Estos *boukóloi* se mencionan en seis inscripciones de Pérgamo, y en otras de Jonia y el Ponto, lo cual indica claramente que tenían algún tipo de posición oficial o sacerdocio entre los mistos. La palabra significa 'boyero', lo que nos suena extraño, pero solo por lo poco familiar, pues no es más extraño que el término de "pastores" que aplicamos a nuestros sacerdotes. (No tratamos de sugerir que ambos se usaran por una metáfora idéntica ni similar.) Es una reliquia de los tiempos en que se adoraba a Dioniso en la forma de un toro. Hay indicios de que el término se usó en el culto dionisíaco de la Atenas del siglo v, [14] a donde se lo había importado sin duda desde Tracia o Frigia; pero en la época grecorromana no solo todos los testimonios epigráficos apuntan al norte y el noroeste de Asia Menor, sino además hay en Luciano un pasaje que indica lo mismo. Al hablar de la danza báquica (*de salt.* 79), dice que los danzarines representan "Titanes y Sátiros y Coribantes y *boukóloi*", y agrega que "se practica mayormente en Jonia y el Ponto". Volviendo a los Himnos órficos, encontramos que dos de ellos (1 y 31) terminan con una plegaria a la deidad impetrando que aparezca benévola al *boukólos*. [15]

Otro hecho que revelan las inscripciones pergamenas es que el canto de himnos era allí parte importante del culto. Los oficiantes relacionados con ello tienen varios nombres: ὑμνῳδοί, ὑμνοδιδάσκαλοι, ὑμνήστριαι. Son también conocidos en otras partes de Asia menor, [16] donde aparecen mayormente como oficiantes del culto imperial. (Véase J. Keil en *Jahrb. des Öst. Arch. Inst.*

11, pp. 101 y ss.) Aquí, empero, son dionisíacos. El efecto cumulativo de las pruebas es avasallador, y podemos admitir que los himnos cultuales de Orfeo que poseemos se utilizaban en Pérgamo, o, si preferimos llevar la cautela hasta un punto en que su significación se hace realmente mínima, en una sociedad idéntica en una región vecina de Anatolia.[17]

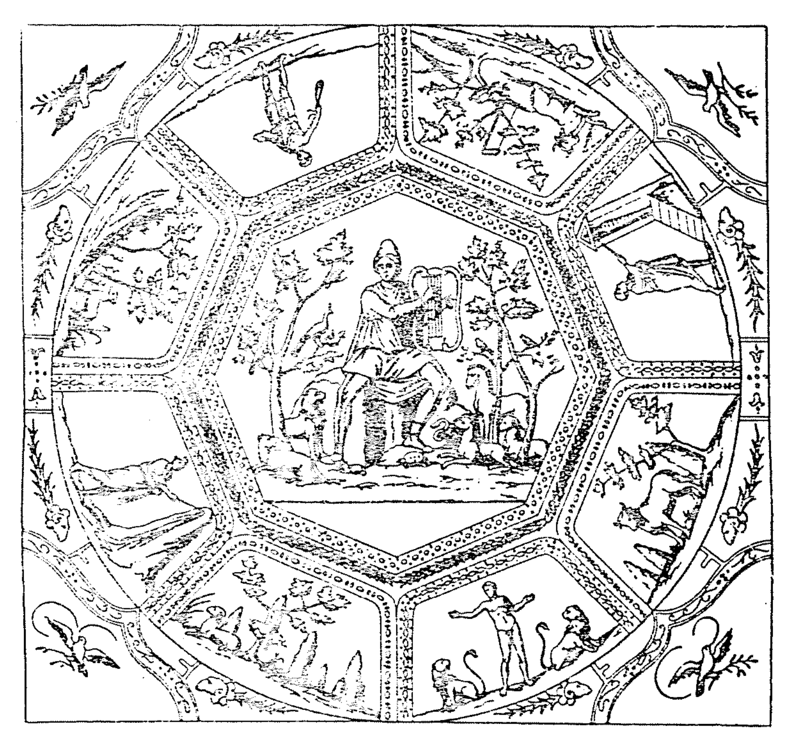


FIG. 18. (*a*) Esta serie de pinturas de las Catacumbas cristianas ha sido escogida para mostrar cuán fácilmente la representación de Orfeo tañendo para los animales se diluyó en la del Buen Pastor. La figura intermedia sigue siendo Orfeo (¿o algunos lo pensaron como David?), pero su auditorio ha sido reducido a ovejas.

Nos ha parecido que valía la pena detenernos un tanto en los Himnos, porque son probablemente nuestro mejor testimonio para decidir lo que verosímilmente significaba una "sociedad cultual órfica" en la época grecorromana. Tenemos aquí un grupo de adoradores de Dioniso, con misterios como parte de su religión, y, al igual que los Licómidas de Ática, "cantan los himnos de Orfeo en sus ceremonias". Los Himnos no responden a la pregunta de si tal sociedad creía en los dogmas órficos, aunque hacen probable que no fuera así. Sin duda, siempre había habido gente que celebraba los

misterios de Dioniso y cantaba los himnos de Orfeo sin dominar la doctrina de los *hieròi lógoi* ni vivir según sus preceptos. Los Himnos muestran también que el culto de la sociedad se extendía a todos los dioses principales de Grecia y Frigia, y tenía por lo menos el matiz del estoicismo popular en la época, aunque poseía suficiente fuerza individual para evitar convertirse en una pura mezcolanza de todas las religiones mistéricas, orientales y egipcias, que invadían Grecia y el Cercano Oriente.

Falta decir algo sobre una muy debatida cuestión: las relaciones entre orfismo y cristianismo. (Cf. también *supra*, p. 209.) No podemos aquí intentar un estudio de las interminables especulacio-

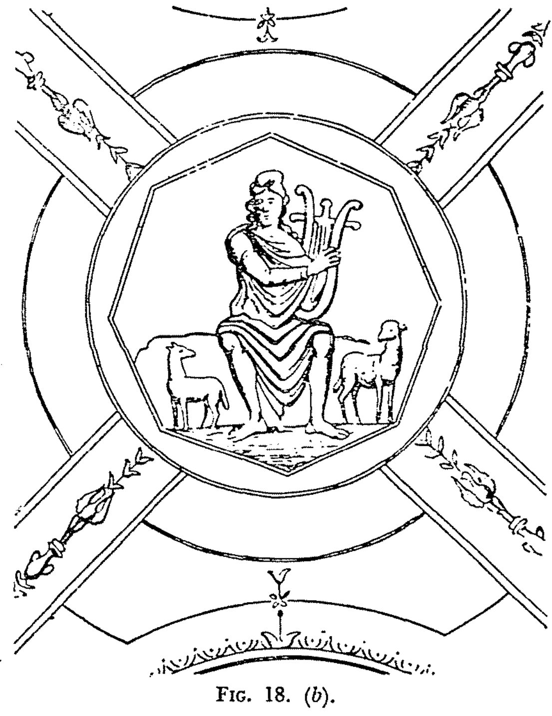


FIG. 18. (*b*).

nes suscitadas por el tema. Puede perdonarse a un autor si, a esta altura de un modesto volumen, se siente apabullado ante la inmensa erudición del *Orpheus* del doctor Eisler, con sus cuatrocientas páginas sobre "el pensamiento mistérico órfico-dionisíaco en el cristianismo antiguo". De ser los resultados seguros, sería posible indicar simplemente las líneas generales según las cuales afectan nuestra concepción de la religión que profesamos, y el influjo que los misterios paganos de Dioniso han ejercido sobre ella. Pero la naturaleza de esos estudios hace imposible tratarlos con provecho sin un examen a fondo, que está aquí fuera de cuestión. Los lectores pueden formar-

se su propia opinión acerca de ellos, proceso generosamente recompensado por la riqueza de interesante y exótico material en que se los introduce. Además, estará en conformidad con el criterio que hemos adoptado no hacer sino rozar el tema, pues nuestro propósito ha sido descubrir qué significa el orfismo y cuánto duró, y no establecer largas comparaciones, para las cuales, esperamos, este libro pueda representar el punto de partida.

No hay duda de que los antiguos cristianos, como toda la gente de Grecia desde la época clásica hasta el día de hoy, estuvieron profundamente impresionados por la personalidad y las leyendas de Orfeo.



FIG. 18. (*c*).

Atestigua esto, por ejemplo, su presencia en el arte de las Catacumbas romanas. La lámina 15 muestra un lado de una *pyxis* de marfil conservada en Bobbio. La leyenda piadosa vinculada a ella la considera el presente hecho por San Gregorio a San Columbano, el fundador irlandés de Bobbio, con ocasión de la visita de este último a Roma para orar ante las tumbas de los santos. Las escenas grabadas en ella no tienen asociaciones específicamente cristianas. De un lado hay una caza, del otro esa encantadora pintura de Orfeo tañendo ante una asombrosa multitud de oyentes. Éstos incluyen no solo un variado surtido de animales, una oveja, una cabra, un mono (¡posado sobre la lira misma!) y otros, sino además una selección de figuras mitológicas: un centauro, un grifo alado y un sátiro o Pan. (*Boll. Arch. Crist.*, 1897, p. 9, y Eisler, *Orpheus*, 1925, p. 14.) El estudio de dibujos paralelos en el *Zeus* de Cook, 1, 60 y ss., sugiere la interesante posibilidad de que el arco semicircular bajo los pies de Orfeo represente el cielo, y en tal caso Orfeo estaría figurado en la exaltada posición del sumo dios. Pero quizá el artífice estaba más interesado en el significado artístico que en el religioso de sus convenciones.

La adopción de Orfeo por los cristianos no fue sino una continuación de la previa adopción por los judíos. Era fácil ver en la característica imagen de Orfeo no solo un símbolo del Buen Pastor de los cristianos (y recordamos a los *boukóloi* órficos), sino también trazar paralelos con figuras del Antiguo Testamento (fig. 18).[18] Éste tenía también, en la persona de David, su músico mágico que tañía entre las ovejas y las fieras del desierto, y la semejanza no pasó inadvertida. Las pinturas de Orfeo en que se representaban animales salvajes y domésticos tendidos amistosamente unos al lado de otros, todos encantados por igual por las notas de la lira, sugerían también la profecía del león y el cordero tendidos juntos. Estas cosas resultan útiles en un momento en que era prudente utilizar un simbolismo que no suscitara comentarios en el mundo pagano. Su sentido real estaría claro para los interesados. Hay muchos ejemplos de este simbolismo criptocristiano en los primeros tres siglos de nuestra era, especialmente en el arte sepulcral y en las inscripciones minorasiáticas. Se elegía para ilustrar por medio de un símbolo una expresión de Jesús, no solo por su valor intrínseco, sino también por su posibilidad de ser representada en una forma que no llamara la atención. En esos días, la Iglesia no buscaba notoriedad. Incluso desaprobaba enérgicamente a quienes la buscaban, como los montanistas en Frigia. Así vemos, por ejemplo, el simbolismo de la viña surgir de las palabras "yo soy la Viña verdadera". Otras sentencias parecen igualmente dignas de ilustrarse análogamente, pero no por eso es necesario suponer que la elección del símbolo de la viña repose sobre alguna afinidad profunda con las creencias dionisiacas. Era un símbolo de uso muy conveniente.

En esta parte de nuestro estudio corresponde mencionar un curioso y muy debatido sello o amuleto conservado en Berlín.[19] El diseño del sello (fig. 19), que se data en el siglo III o IV d. C., muestra un hombre crucificado. Sobre la cruz hay una media luna y siete estrellas, y abajo, transversalmente, la leyenda ΟΡΦΕΟϹ ΒΑΚΚΙΚΟϹ.[20] Se lo ha supuesto generalmente obra de alguna secta gnóstica con sincretismo de ideas órficas y cristianas. Así como Cristo se ve en los monumentos cristianos con los atributos de Orfeo, así aquí, por un tributo del otro sector, Orfeo se representa en la actitud de Cristo. Eisler (*Orpheus*, 338 y ss.) ha defendido con gran ingenio la tesis de un origen puramente pagano del dibujo. Razonando por analogía a partir de una tradición aislada preservada en Diodoro (3.65), según la cual Licurgo, el enemigo de Dioniso, fue crucificado por el dios, y de relatos en que Dioniso mismo y otras figuras dionisíacas aparecen "atadas al árbol", sugiere que existía también la tradición antigua de una crucifixión de Orfeo. Que no nos haya quedado recuerdo de ella se debe solo a un accidente dentro del naufragio de la literatura griega. El punto más fuerte en pro de la tesis es que las representaciones cristianas de la Cruci-

fixión en el arte no van más allá del siglo v o vi. Tales representaciones tenían que vencer, por supuesto, un tremendo prejuicio: ¡el fundador histórico de una religión pintado como un malhechor común en el cadalso! Pero, si hemos de creer que nuestra completa ignorancia de Orfeo crucificado es un accidente, seguramente no es demasiado creer que nuestra falta de representaciones más antiguas de la Crucifixión de Cristo sea un accidente también. Está claro que ninguna historia de crucifixión de Orfeo o de Dioniso era conocida de San Justino Mártir. Éste declara (*Apol.* 1.54) que la historia de Dioniso había sido inventada por "demonios" para corresponderse con cierta profecía del *Génesis* (49. 10 y s.), a fin de hacer dudar del verdadero Cristo. Por esta razón introdujeron

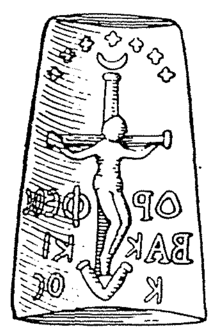




FIG. 19. Sello cilíndrico o amuleto de hematita, del siglo III d. C., ahora en Berlín. (Escala: 2:1.)

en ese y en otros relatos de aquellos a quienes llamaban hijos de Zeus, la paternidad divina, el nacimiento virginal, la pasión, etcétera. "Pero —prosigue (cap. 55)— nunca imitaron la Crucifixión, ni la atribuyeron a ninguno de los hijos de Zeus; porque no la entendían, pues todos los discursos referentes a ella se dicen en símbolos." Este testimonio viene a debilitar aún más una tesis para la cual inclusive su erudito autor no pretendía reclamar *"volle Sicherheit"* ['seguridad plena'], y no podemos considerar resuelto el enigma del sello; pero la sugerencia misma, y el testimonio aportado en pro de ella, son del mayor interés, y, como mucho de la erudición del doctor Eisler, merece ser más ampliamente conocida. Sigue siendo un misterio quién tuvo la temeridad de

> *score the mythic harper's name*
> *beneath the fallen head and oustretched arms*
>
> [...sentar el nombre del arpista mítico
> bajo la caída sien y abiertos brazos].

Quienquiera haya sido, mirar este sello y reflexionar sobre cuáles pueden haber sido su religión y su estado de ánimo es profundizar e iluminar nuestra idea de las posibilidades religiosas de la época.

La personalidad de Orfeo, hemos dicho, produjo impresión en los primeros cristianos y se refleja en su arte. Pero *"le citharède des Catacombes n'est pas le docteur de l'Orphisme"*, como muy atinadamente señala Boulanger y su libro ha tratado de probar. Para el influjo de doctrinas órficas sobre el cristianismo las pruebas son en su mayoría internas, y están por lo tanto a merced de impresiones subjetivas, la formación o al menos la formulación de las cuales preferiríamos dejar a otros. Podemos mencionar brevemente algunos puntos. Los apologistas cristianos en general consideraban a Orfeo con cólera y desdén, como un impostor. Ciertamente, no le eran favorables discípulos. Orfeo aparece más bien como el campeón del politeísmo y las supersticiones. Empero, el pasaje de Justino, parte del cual fue citado en el párrafo anterior, muestra que se notaba en su época entre el mito de Dioniso y la historia de Cristo una semejanza suficientemente estrecha para constituir un peligro y necesitar una advertencia contra la confusión entre esas dos representaciones de un hijo de Dios sufriente.

Como conclusión, un breve sumario de las semejanzas y diferencias entre cristianismo y orfismo, con unas palabras de advertencia en el sentido de que bien podemos estar cometiendo un error inicial al considerar a uno y otro como una unidad, en vez de como un complejo cambiante de ideas religiosas que nunca fue el mismo de siglo a siglo. Encararemos primero ciertos puntos dentro de lo que ya ha sido dicho por tal o cual autor, para señalar notables semejanzas. Tanto Cristo como Dioniso eran hijos de Dios, y ambos padecieron, murieron y resucitaron. Pero, ¿por qué escoger el Dionisio órfico como comparación con Cristo a este respecto? Son lugares comunes de los dioses del paganismo declinante. Valen para Osiris y Adonis y para muchos otros dioses por lo menos tan conocidos en el mundo grecorromano como el Dioniso órfico, si no más. Si aquí el cristianismo ha tomado un préstamo, fue de la atmósfera general de la época, no de los órficos. Y es verdad —era inevitable— que esta atmósfera en torno suyo tuviera efecto sobre los primeros cristianos en una época en que sus dogmas se estaban consolidando y estableciendo.[21] El proceso continuó en los siglos posteriores, hasta que casi todo el paganismo en medio del cual había nacido Jesús retornó para insinuarse dentro del cristianismo, y tal puede hallárselo en tal o cual parte del mundo, especialmente en el Mediterráneo. El constante influjo de estos elementos externos en la presentación de Cristo en los Evangelios ha sido notable, y, para algunos al menos, triste. Es un proceso iniciado por San Pablo, que predicó sobre todo a los griegos y cuyo helenismo contribuyó sin duda a su éxito entre ellos. Él no disminuía la individualidad del mensaje cristiano central, ni trataba de ganar fácil asentimiento, como algunos han creído, adoptando el lenguaje de los misterios:[22]

pero estaba particularmente dotado para poner su enseñanza en la forma en que los griegos pudieran entenderla más fácilmente, y sus palabras hicieron posible para los que le siguieron ver en ellas un paganismo que no era del Apóstol. Aún así, las diferencias de la historia original permanecieron por encima y más allá del paganismo reabsorbido. La principal de ellas es que la muerte de Jesús, al contrario de los sufrimientos de Dioniso o de cualquier otro dios mistérico, era un consciente y voluntario autosacrificio. También ha de haber constituido una diferencia señalada el hecho de que la muerte de Jesús fuera un hecho histórico comparativamente próximo. Podía mostrarse en Delfos la tumba de Dioniso pero, aun de haber alguno que ante esa exhibición creyera en la historia de sus sufrimientos como un hecho histórico, éste quedaba no obstante envuelto en nieblas de inmensurable antigüedad.

Se dice que el orfismo se parece al cristianismo, en oposición a la religión helénica normal, en cuanto aquél era una religión con una concepción del origen del mundo y el hombre, que implicaba además la doctrina del pecado original. Puesto en estos términos generales es verdad, con la reserva de que los órficos entendían por "pecado" algo muy distinto que los cristianos (cf. *supra*, p. 203). Pero, por supuesto, toda semejanza termina cuando se entra en el detalle. El dios muriente y resucitado, Dioniso, puede ser el medio de salvación de nuestra impureza hereditaria, pero su muerte es también, en la extraña historia órfica, un acto necesario en el drama originario que hizo a nuestras naturalezas así compuestas de bien y mal. Poco de esto hay que corresponda a la leyenda hebraica de la Caída y a la aparición de Cristo en los tiempos históricos para salvarnos del pecado de Adán.[23]

La comunión cristiana se parece a la comunión pagana por la manducación del dios. Algunos han considerado órfico este rasgo, pero ya hemos indicado nuestra opinión de que era algo que los órficos habían abandonado. Este aspecto sacramental del rito cristiano, que permite la comparación, aunque a mucha distancia, con el repulsivo rito de la omofagia, fue probablemente instaurado por San Pablo, quien así ponía más en consonancia con las religiones mistéricas griegas algo que había sido entendido como un simple acto de conmemoración, basado en cierto Paso judío [la Pascua] realizado en circunstancias particularmente trágicas. Aún así, es improbable que el Apóstol entendiera darle todo el contenido místico que se le dio en época posterior. El profesor Nock ha presentado convincentemente la inmensa diferencia entre la ceremonia central de una comunidad cristiana primitiva y el ritual de las religiones mistéricas coetáneas, aunque la comida sacramental era ciertamente un rasgo de una y otro. (Era prominente, por ejemplo, en el culto típicamente helenístico de Serapis, cuyos sacerdotes invitaban "a la mesa del dios Serapis"; véase Deissman, *Light from*

the Ancient East, 1927, p. 351, con n. 2 y 3). "Podría parecerle (a un pagano educado) como la oración improvisada en el culto público a una persona educada en la tradición de la liturgia romana... El punto culminante no era sino la distribución de pan y vino con una fórmula, tras una larga recitación de las gracias de Dios... Aún en el siglo IV, cuando la Eucaristía adquirió una dignidad ceremonial apropiada al solemne culto de la Iglesia ahora dominante, no me resulta claro que fuera una copia deliberada del ceremonial de los dramas mistéricos ni que el ritual representara ninguna especial atracción para la masa de nuevos convertidos." (Nock, *Conversion,* 203 y s.; debería leerse todo el capítulo.)

En el terreno de la escatología, y quizá solo en él, encontramos que los autores cristianos presentan dogmas que pueden haber tenido últimamente origen en los textos órficos. Esto, por supuesto, no implica conocimiento de los textos mismos. Había muchas fuentes intermediarias disponibles, entre las cuales las más famosas son Platón y Virgilio, y algunos de los más atroces tormentos se deben sin duda a la fértil imaginación de los zelotes cristianos mismos. El *Apocalipsis de Pedro* (siglo I; véase Boulanger, *Orphée,* 130 y ss.) contiene una lista aterradora, que incluye el lago de inmundicia órfico (cf. *supra,* p. 162). Parecería también que uno de los más notables e influyentes rasgos de la escatología cristiana, la idea de Purgatorio, tuviera su origen en la noción órfica de un estadio intermediario entre la vida en la tierra y la beatitud final del alma deificada. Empero, la parte más característica de la escatología órfica, a la cual estaba íntimamente vinculada esa noción de un estado intermedio, es decir, la reencarnación y la rueda del nacimiento, no tiene lugar en el cristianismo ortodoxo. Esta idea está además ligada a la concepción del cuerpo como puro mal, como lugar de castigo y prueba para el alma. El alma no puede purificarse enteramente en una vida terrena y por lo tanto ha de renacer en otro cuerpo; pero su esperanza final es liberarse del cuerpo por completo, pues éste es el estado identificado por los órficos con la plena pureza y beatitud. De paso, la idea cristiana de resurrección de la carne no podía ser sino repulsiva a los sustentadores de tales doctrinas.

El cristianismo se presentaba a los paganos como un culto cuyos iniciados proclamaban ser renacidos. Esto también lo situaría, para aquéllos, en la categoría de las religiones mistéricas, cuyos sacramentos iniciáticos se consideraban habitualmente ritos de renacimiento. El segundo nacimiento cristiano difería en su promesa de conferir una gracia especial que permitiría al iniciado resistir las tentaciones y vivir una vida moralmente mejor. Aquí reside quizá la diferencia más notable entre el cristianismo y el orfismo o cualquiera de las religiones mistéricas entre las cuales había surgido: que enseñaba una ética positiva y hacía de ella el núcleo de

su mensaje. La religión órfica era puramente egoísta. La insistencia cristiana en que el amor de Dios implicaba la expresión práctica del amor a todos los hombres debe de haberlo hecho ver más próximo en espíritu a una de las escuelas filosóficas que a una de las religiones de la época. Cuando Juliano quiso mostrar al mundo que los dioses del paganismo eran tan dignos de adoración como el Dios de los cristianos, una de las cosas que hubo de hacer fue fundar hospitales y asilos para pobres en nombre de Apolo. Luciano escribe sobre los cristianos, como sobre todos los devotos de una religión o una filosofía, en un espíritu de mofa, pero aun él parece compelido a una especie de asombro, de involuntaria admiración, al describir el espíritu de esas comunidades. Ello aparece en relación con el modo en que los cristianos trataron al inescrupuloso Peregrino, que se instaló en su comunidad y se les adhirió por ver lo que podía sacarles. Cuando estuvo en prisión, "llegaron algunos aun de las ciudades de Asia, traídos por los cristianos a expensa común, para asistirlo y entretenerlo y consolarlo. Es maravilloso qué celeridad despliegan cuando se suscita algún asunto así de común interés. En un abrir y cerrar de ojos lo prodigan todo. Así fue entonces con Peregrino. Una gran suma de dinero le llegó de ellos con motivo de su prisión, de la cual hizo una rica fuente de ingresos; pues los pobres desdichados se han persuadido de que son por completo inmortales y vivirán para siempre, de modo que desdeñan inclusive la muerte y en su mayor parte se entregan a ella de voluntad. Además, su primer legislador les persuadió de que son todos hermanos entre sí, una vez que se han convertido y negado los dioses de la Hélade, y veneran a ese su sofista crucificado y viven según sus preceptos. Así miran todo con igual desdén, y consideran todo hez, habiendo asumido tales doctrinas sin prueba segura de su verdad. Así, pues, si viene a ellos algún famoso mago, alguien de algún ingenio y conocimiento de las cosas, se hace rico en muy breve tiempo, tomando por juguete sus simples corazones". Parecería que por lo menos algunos de los cristianos primitivos iban adquiriendo a los ojos del mundo la clase de reputación que su Maestro mismo hubiese deseado que adquirieran.

Un último punto en la comparación entre el cristianismo y el orfismo. ¿Cuál hubiese sido la actitud de los órficos con respecto a la divinidad de Cristo? Evidentemente, hubieran dicho que Cristo era divino porque la divinidad es la herencia de todos los hombres nacidos en la tierra, si conocen la verdadera doctrina y tienen la sabiduría de liberarla de los elementos groseros con que se ha contaminado. Agregarían, además, que en tan gran profeta la divinidad resplandecía con mucha mayor pureza, y que por lo tanto podía llamárselo con razón más divino (*theîos*) que el resto de los hombres. Decir que esto se acerca a la verdadera doctrina cristiana puede parecer a algunos como diluir esta doctrina hasta despojarla

de uno de sus artículos de fe más distintivos. En verdad, empero, es un artículo de fe (culto del fundador) que el cristianismo comparte con más de una religión pagana, y hay un rechazo de ello en los mismos Evangelios, que se acerca mucho al punto de vista órfico. Nos referimos a la respuesta de Jesús a la acusación de blasfemia, "porque tú, siendo hombre, te haces Dios". "Jesús les replicó: ¿No está escrito en vuestra Ley: «Yo digo: Dioses sois»? ¿Si llama dioses a aquellos a quienes fue dirigida la palabra de Dios, y la Escritura no puede fallar, de Aquél a quien el Padre santificó y envió al mundo decís vosotros: Blasfemas, porque dije: Soy Hijo de Dios?" (*Juan,* 10. 33 y ss. [trad. española Bover- Cantera]).

Una comparación tan breve como la que hemos realizado no puede ser sino inadecuada, y será afortunado si en algunos puntos evita ser también engañadora. Solo por el sentimiento de que un libro sobre los órficos que no contuviera alguna comparación con los cristianos habría resultado intolerable nos hemos persuadido a apartarnos hasta este punto del principio de que el estudio aquí encarado no era comparativo. Quisiéramos cerrar este esbozo de los órficos y su religión reiterando ese principio. Cuando parecía que algo no ostensiblemente órfico ayudaría, si resultara serlo en realidad, a nuestra reconstrucción del sistema, hemos procurado aportar pruebas de su origen para que ello contribuyera a ese fin. No hemos tratado de ir más lejos. Las cuestiones, tan a menudo planteadas, de si la *Égloga IV* de Virgilio es órfica, o si lo son las pinturas de la Villa Ítem de Pompeya, o los estucos de la basílica subterránea de la Porta Maggiore en Roma, o el Apocalipsis de Pedro, o tanto otro monumento de las religiones antiguas, las dejamos para que los lectores respondan como les parezca. ¿Será demasiado esperar que las respuestas que por sí mismas se sugieren sean ahora un poco menos arbitrarias y caprichosas de lo que han sido en el pasado?

NOTAS DEL CAPÍTULO VIII

1 En la tentativa de comprender algo del vasto y difícil campo de la religión griega tardía, me han ayudado grandemente las obras de A. D. Nock, especialmente "Early Gentile Christianity" (en *Essays on the Trinity and the Incarnation,* ed. A. E. J. Rawlinson, 1928) y *Conversion* (Oxford, 1933). Obras introductorias al tema: "E. G. Ch.", en *Essays,* etc., p. 53, n. 1, y *Conversion,* pp. 272 y s.; son indispensables Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain,* París, 1929,4 y P. Wendland, *Hellenistische-römische Kultur,* Tübingen, 1912. A. Dieterich, "Der Untergang der antiken Religion" (*Kleine Schriften,* pp. 449 y ss.) está lleno de interesantes ideas, no todas igualmente aceptables. Es un notable sustentador de la opinión a la que Cumont objeta, de que el influjo del orfismo fue creciendo con los siglos y llegó a su culminación en los siglos III y IV d. C.; véase *Kl. Schr.,* p. 479.

[2] Véase W. W. Tarn, *Hellenistic Civilisation* (Oxford, 1927), p. 69, y cf. su *Alexander the Great and the Unity of Mankind* (Raleigh Lecture on History to the British Academy, 1933, *Proceed. Brit. Acad.* vol. 19).

[3] Sobre las pruebas sobre las que reposa este parágrafo, cf. Nock, *Conversion*, caps. 3-4.

[4] Pese a las opiniones de estudiosos modernos (Maass, *Orph.* p. 164, n. 63, Rohde, *Psyche*, trad. ingl., cap. 10, n. 8, Wilamowitz, *Glaube*, 2. 189), Lobeck puede haber tenido razón, después de todo, al considerar como masculina la palabra clave. Esto cuadraría mejor a la construcción con *homologéousi*. Πολλὰ τοῖς 'Ορφικοῖς ὁμολογοῦντα (Plut., *César* 9) significa naturalmente "muchas cosas que se conforman a los *Orphiká*", y, por otra parte, ὁμολογέουσι τοῖσι 'Ορφικοῖσι(οἱ Αἰγύπτιοι) debe significar: "los egipcios concuerdan con los *órficos*". Cf. también Nock, "Herodotus II. 81", en *Studies presented to F. Ll. Griffith*, Londres, 1932.

[5] Sobre el orfismo en la época romana cf. las observaciones de Nilsson en *Gesch. Gr. Rel.*, II (1950), 410.

[6] Sobre esta alianza, véase especialmente Cumont, *Religions Orientales*, p. 62, y S. Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius* (Macmillan, 1925), pp. 555-7, con notas. Cf. *Bull. Corr. Hell.*, 51, p. 127.

[7] Sobre el sincretismo órfico y mitraico, véase también la dedicación hallada en Roma que parece identificar explícitamente Mitra con Fanes (Διὶ Ἡλίῳ Μίθρᾳ Φάνητι ['A Zeus Helio Mitra Fanes']); Cumont en *Rev. Hist. Rel.*, 1934, 63 y ss., Nilsson, *Gesch. Gr. Rel.* II, 411, n. 1.

[8] Relieve de Fanes (ahora en Módena): R. Eisler, *Weltenm. u. Himmelsz.* 2. 400; F. M. Cornford, *Greek Religious Thought*, p. 56, n. 1; A. Boulanger, *Orphée*, p. 62, n. 1; A. B. Cook, en *Zeus*, 2, Apénd. 9, acepta la identificación con Fanes. Sobre el consenso de opiniones véase Eisler, *Orpheus*, 1925, p. 2, n. 2. Cf. además Nilsson, "The Syncretistic Relief at Modena", en *Symbolae Osloenses*, fasc. 24, 1945, y *Gesch. Gr. Rel.* II, 479, n. 5, cuyas referencias a la bibliografía anterior son más completas que las nuestras. Relieve de Mitra: Eisler, *op. cit.* 2. 410 y s.

[9] Kern, *O.F.* 245-48. A las referencias de Kern agréguese Eisler, *Orpheus*, 1925, pp. 5 y s. Eisler sostiene que, si bien se ha añadido el título, el núcleo del poema es *echt orphisch* ['genuinamente órfico'], y arguye que una invención total nunca pudo tener el influjo ejercido por unas cuantas alteraciones e interpolaciones ingenuas en una obra ya bien conocida. Cf. Rohde, *Psyche* (trad. ingl.), cap. 10, n. 24. El comienzo por lo menos procede de un antiguo poema, pues hay alusiones literales a él en Platón, *Symp.* 218 *b*.

[10] Sobre los *Himnos*, véase especialmente (aparte de las referencias dadas en el texto) Lobeck, *Aglaoph.* 389-410, R. Schöll, *Satura Philologica H. Sauppio oblecta* (Berlín, 1879), 176 y ss., O. Gruppe en el *Lexikon* de Roscher, 3. 1149 y ss., y también *Suppl.* 728-36, L. van Liempt, *De vocab. hymn. Orph. atque aetate* (Purmerend, 1930; lograda refutación de M. Hauck, *De hymn. Orph. aetate, Breslau,* 1911). Schmidt-Stählin, *Gesch. Gr. Lit.*[6] 2. 2. 982. Además, cf. la minuciosa discusión por R. Keydell en Pauly-Wissowa, etc., *Realenc.*, 36º medio volumen, primer tercio (1942), 1321 y ss. Los himnos órficos son accesibles en Abel, *Orphica*, pero una urgentemente necesaria reedición ha sido hecha por W. Quandt, *Orphei Hymni*, 1941. [Esta última frase ha sido levemente reelaborada, para reunir la nota de la primera edición del libro y la adicional de la segunda. (*N. del T.*)].

[11] Una *theologia* en este sentido era un solemne recitado de alabanzas al dios. La costumbre era común en los últimos días del paganismo, y los *theológoi* aparecen reunidos con los ὑμνῳδοί en una inscripción de Pérgamo (*Inschr. von P.*, pp. 264 y ss.). En Pérgamo estos oficiantes ejecutaban los ritos

tanto en el culto imperial como en los misterios; en las demás partes de Asia Menor eran generalmente oficiantes del solo culto imperial. Cf. Diettenberger, *Sylloge* 3 1109, n. 54.

[12] La sugerencia formulada en *Ath. Mitt.* 37 (1912), p. 288, de que la conexión con Eleusis no era tan estrecha como Kern la supone, no invalida esta argumentación.

[13] M. Tierney aparentemente relaciona el epíteto εὐαστήρ ['que lanza el grito orgiástico *euái*'] con ἀστήρ ['astro'] ("The *Parodos* in Aristophanes Frogs", *Proc. R. I. A.*, 1935, 214), lo cual parece improbable.

[14] El verso de Aristófanes (*Avispas* 10): τὸν αὐτὸν ἄρ' ἐμοὶ βουκολεῖς Σαβάζιον ['me das, pues, por pasto a Sabazio mismo'], aunque perteneciente a una pieza ateniense, es una alusión a la religión frigia. Cf. también Eurípides, *Antiope* (fr. 203, Nauck): ἔνδον δὲ θαλάμοις βουκόλον / κομῶντα κίσσῳ στῦλον εὐίου θεοῦ ['dentro de las cámaras el *boukólos* que adorna con hiedra la columna del dios al que se invoca con el grito de ¡evohé'], y el pasaje de la *Ath. Pol.* de Aristóteles que habla del *Boukóleion* como el lugar donde se realizaba un matrimonio sagrado con Deméter. Cratino escribió una pieza *Boukóloi,* al parecer relacionada con la religión dionisíaca. Estos pasajes están tratados por Dieterich, *Hymn. Orph.* pp. 10 y ss. En la baja época imperial, *boukóloi* aparece en Roma; Dieterich, *op. cit.* 9 y s.

[15] Las pruebas en que se funda el parágrafo precedente (el culto dionisíaco en Pérgamo, los *boukóloi*) están reunidas muy cómodamente en Quandt, *De Baccho,* etc. 251-55, donde se encontrarán también referencias a bibliografía moderna.

[16] Hay interesantes paralelos en inscripciones de Dídima y Trales, sobre los cuales véase Kern en *Hermes,* 52 (1917), 149 y s. Se dan órdenes para una ὑμνικὴ προσαγόρευσις ['salutación hímnica'], en un caso a Poseidón, en otro a Apolo, y se citan algunos versos para mostrar cómo han de ser los himnos. Presentan una acumulación de epítetos, y por su estilo son muy similares a los himnos órficos. Los textos que trae W. Peek, *Der Isis-Hymnos von Andros, etc.* (Berlín, 1930), proveen interesante material de comparación, aunque están más emparentados con las *theologíai* (cf. n. 11) o las *aretalogíai* ['relatos de prodigios'] que con nuestros himnos.

[17] Creemos que la defensa de la teoría sobre el origen anatolio se vería robustecida y surgiría nueva luz sobre cuestiones del culto grecorromano si se emprendiera un examen exhaustivo de las hasta ahora desdeñadas listas de epítetos de que están en gran parte compuestos los himnos. Un examen sumario, de carácter experimental, realizado sobre el *Himno a Atena* según ese criterio (*Class. Rev.* 1930, pp. 216-21) dio alguna promesa de buenos resultados.

[18] Cf. Eisler, *Orpheus,* 11 y ss., 52 y ss.

[19] O. Wulff, *Altchristliche Bildwerke,* 1 (1909), 234, nº 1146, tabla 56. Reproducido por Eisler, *loc. cit.* y Kern, *test.* 150. Comentado más recientemente por R. S. Conway en *Bull. John Rylands Lib.* 1933, pp. 89 y s. El uso de sellos por los cristianos primitivos, así como algunos de los símbolos empleados, están ilustrados por un interesante pasaje de San Clemente de Alejandría (*Paedag.* 3. 2. 1, p. 270, Stählin = Kern, *test.* 152): "Sean nuestros sellos una paloma o un pez o una nave que se desliza rápida con viento favorable, *o una lira*... o un ancla". La lira puede ser una reminiscencia general de Orfeo y de la paz y armonía suscitadas por su música, o puede relacionarse con la comparación entre el alma y una lira. Filón de Alejandría dice del Espíritu de Dios "que afina musicalmente el alma como si fuese una lira". Para Eusebio, el *lógos* "toma en sus manos un instrumento musical: el hombre" (Kern, *test.* 153) . Sobre las ramificaciones de la idea en los autores griegos, judeohelenísticos y cristianos, véase Eisler, *Orpheus,* 65 y ss.

[20] En su recensión de este libro en *Gnomon,* 1935, 476, Kern se retracta y se manifiesta convencido por la opinión de los expertos J. Reil y R. Zahn (" "Αγγελος", en *Arch. f. neutest. Zeitgesch. u. Kulturkunde,* 1926, 62 y ss.) de que la gema con la inscripción ΟΡΦΕΟΣ ΒΑΚΚΙΚΟΣ es un fraude.

[21] Véase especialmente, a este respecto, A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (ed. inglesa, 1927), la conclusión de Boulanger, *Orphée* ("Orphisme et Christianisme") y Nock, *Conversion,* cap. 13.

[22] A. D. Nock ha sostenido que el lenguaje del Nuevo Testamento da la impresión no de préstamo sino de deliberada evitación de la terminología de los misterios. Véase "The Vocabulary of the N. T.", *Journal of Biblical Literature,* 1933, pp. 131-9.

[23] Esto no significa negar la posibilidad de que algún autor gnóstico haya intentado una combinación de ambos. Esperamos se nos perdonen las breves generalizaciones de estas últimas páginas, sobre un tema cuyo tratamiento sumario está casi condenado a resultar engañoso.

ÍNDICE ALFABÉTICO

Se terminó de imprimir el 20 de noviembre de 1970 en Mauri Hnos. Impresores S.R.L., Lamadrid 360, Buenos Aires